

revista TEOLOGÍA



Tomo LII • N° 118 • Diciembre 2015

n° 118: Nota del Director • LUIS ALFREDO ANAYA: La ley de gradualidad en la *Relatio Synodi* de la III Asamblea General extraordinaria del Sínodo de Obispos: *Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización*, del 18 de octubre de 2014 • LUIS D. MALASPINA: La ley nueva y la nueva evangelización. La tradición tomista y la perspectiva moral de *Evangelii gaudium* • PABLO NAZARENO PASTRONE: Mons. Enrique Angelelli, testigo de la fe • JUAN BAUTISTA DUHAU: La relación entre la institución y los carismas en cuatro autores europeos contemporáneos • LEANDRO HORACIO CHITARRONI: Desde el símbolo guadalupano: algunos criterios para el momento pastoral • ANDRES MOTTO: San Vicente de Paúl y la oración • ADOLPHE GESCHÉ: Elogio de la teología • GONZALO ZARAZAGA: Hablar de Dios en el nuevo escenario científico y cultural • CARLOS MARÍA GALLI: Diálogo teológico con Walter Kasper: La recepción de la eclesiología conciliar en la Argentina • Notas Bibliográficas •



Cincuentenario
del Concilio Vaticano II

revista **TEOLOGÍA**



ISSN 0328-1396

Tomo LII • N° 118 • Diciembre de 2015

**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
teologia@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación.

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detallan las "Instrucciones a los colaboradores", que contienen normas informáticas y criterios redaccionales que se han de respetar en toda contribución. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones – Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>.

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Caycit (Conicet - Argentina).
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI) .
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- E-Revist@s, del CSIC de España
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO

Vicedecano de la Facultad de Teología.

Profesor extraordinario titular de Teología Dogmática I.

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Gustavo R. IRRAZÁBAL

Profesor extraordinario titular de Teología Moral (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA

Lucio GERA (†)

Carmelo J. GIAQUINTA (†)

Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)

Rodolfo L. NOLASCO

Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY

Responsable de la colección “Teología en camino”.

Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA

Pro-secretario académico.

Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN

Ex director de la Revista “Teología”.

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Fernando M. GIL

Director de la Biblioteca.

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia antigua y medieval (UCA).

Hernán M. GIUDICE

Profesor Interino Adjunto de Patrología (UCA).

Jorge A. SCAMPINI

Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.

Profesor extraordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile* - Bruno FORTE, *Chieti-Vasto* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen* - Juan NOEMI, *Santiago de Chile* - Salvador PIÉ I NINOT, *Barcelona* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires* - Alberto SANGUINETTI MONTERO, *Canelones* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel* - Pablo SUDAR, *Rosario*.

Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual nº 1390488

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 320	\$arg 85
Argentina (sin envío postal)	\$arg 250	
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 35	U\$S 15
Resto de América	U\$S 40	U\$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U\$S 45	U\$S 20

Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de
“Fundación Universidad Católica Argentina”
- Depósito o transferencia bancaria:
Banco: Santander Río S.A.
Denominación de la Cuenta:
Fundación Universidad Católica Argentina
Cta. Cte. Nº: 425-0-02058/382-0-002058/3
CBU: 0720425220000000205836
Sucursal: 425
CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico teologia@uca.edu.ar o al fax (11) 4501-6748 con la indicación “Suscripción Revista Teología”, más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Cheques a la orden de *“Fundación Universidad Católica Argentina”*.

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia
Universidad Católica Argentina

Tomo LII • Nº 118 • Diciembre 2015

SUMARIO

Nota del Director 7

Luis Alfredo Anaya

La ley de gradualidad en la *Relatio Synodi*
de la III Asamblea General extraordinaria
del Sínodo de Obispos: *Los desafíos pastorales*
sobre la familia en el contexto de la evangelización,
del 18 de octubre de 2014 11

Luis D. Malaspina

La ley nueva y la nueva evangelización.
La tradición tomista y la perspectiva moral
de *Evangelii gaudium* 35

Pablo Nazareno Pastrone

Mons. Enrique Angelelli, testigo de la fe 49

Juan Bautista Duhau

La relación entre la institución y los carismas
en cuatro autores europeos contemporáneos 67

Leandro Horacio Chitarroni

Desde el símbolo guadalupano:
algunos criterios para el momento pastoral 85

<i>Andres Motto</i>	
San Vicente de Paúl y la oración	103
<i>Adolphe Gesché</i>	
Elogio de la teología	123
<i>Gonzalo Zarazaga</i>	
Hablar de Dios en el nuevo escenario científico y cultural	139
<i>Carlos María Galli</i>	
Diálogo teológico con Walter Kasper: La recepción de la eclesiología conciliar en la Argentina	159
<i>Notas Bibliográficas</i>	185

Nota del Director

Este número de la revista *Teología* es el último del año de celebración del centenario de la Facultad y del cincuentenario del Concilio Vaticano II.

Una Facultad de Teología es una casa de testimonio del evangelio a través del servicio que la reflexión presta a la Buena Noticia. La teología tiene como quehacer hacer memoria del recorrido que la comunidad de los creyentes ha realizado para vivir su fe en la historia. Tiene a su vez la exigencia de avizorar el futuro pero en fidelidad a los desafíos del presente, que se entretujan con la historia vivida.

Memoria, presente y profecía, han sido los horizontes reflexivos de este año, ya que expresan la dinámica teológica de la vida cristiana, que vive de la fe, la esperanza y la caridad. El tiempo, para el cristiano, es la oportunidad de sumergirse en las promesas de Dios y de dar testimonio de su presencia en el mundo. Eso hemos querido visibilizar este año.

Este número de la revista expresa los diversos registros a través de los cuales la teología realiza su servicio de anuncio. Los dos primeros artículos que presentamos pertenecen al registro de la moral, uno del padre Anaya, sobre la ley de gradualidad. Es un desafío de discernimiento al que nos ha llamado el papa Francisco, sobre todo en *Evangelii Gaudium*, para comprender el carácter histórico de la moral, salir de una abstracción éticista y reconocer la existencia como proceso y desafío a emprender. En este sentido, el artículo del padre Malaspina

intenta ubicarnos ante esa dinámica poniendo en conversación a Santo Tomás con la encíclica papal, y caracterizando las especificidades de la novedad moral del evangelio.

En segundo lugar, la propuesta de este número da paso al registro eclesiológico y pastoral. Primero con el artículo de Pablo Pastrone que da cuentas de la encarnación del evangelio en uno de los testigos más comprometido en nuestro país con la aplicación del Concilio. Su entrega al anuncio de la dignidad humana como clave del evangelio lo condujo a ofrecer su propia sangre. El Obispo Angelelli es objeto de admiración pero también fuente para el pensamiento.

En segundo lugar el sugerente artículo de Juan Bautista Duhau que aborda un tema decisivo para la reforma que el papa Francisco impulsa para la Iglesia: la relación institución y carisma. El juego de esas realidades internas de la Iglesia, necesarias para dar testimonio del evangelio, exige respeto, diálogo y osadía. Su propuesta nos abre caminos para continuar pensando. El padre Chitarroni nos ofrece las posibilidades de una pastoral renovada a la luz de la riqueza del mensaje Guadalupano, que propone reconciliación cultural, iniciativa popular y acompañamiento pastoral.

En tercer lugar el lenguaje de la espiritualidad se abre paso en el texto que editamos de Andrés Motto. En él integra la vida de un profeta de los pobres, con un fuerte compromiso social por los más desvalidos, San Vicente de Paúl, y la fuente contemplativa de esa entrega. Es una invitación a descubrir que quien más contempla a Dios, mucho más descubre el rostro de Cristo en los que sufren.

Por último, el desafío del lenguaje sobre Dios se nos presenta en el artículo de Gonzalo Zarazaga, con la exigencia de una clave teológica y trinitaria para nuestro quehacer. A continuación, la traducción que presenta Juan Quelas del sugerente artículo de Adolph Gesché; un teólogo que nos ha invitado a rehacer la teología dialogando con la historia, el lenguaje poético y la existencia y sus diversos desafíos.

Cierra nuestro número la reacción que en el Congreso del Centenario el padre Galli realizó a la conferencia del cardenal Kasper, editada en nuestra revista anterior. En esta propuesta, Galli relee las palabras de Kasper desde una perspectiva argentina abriendo el campo a los desafíos pendientes para una Iglesia en salida.

Esperamos que este número ayude a descubrir la pluralidad interior de la teología y las exigencias que tiene para un diálogo más fecundo con los diversos escenarios de la existencia humana.

La ley de gradualidad en la *Relatio Synodi* de la III Asamblea General extraordinaria del Sínodo de Obispos: *Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización*, del 18 de octubre de 2014*

RESUMEN

El sínodo extraordinario sobre la familia desarrollado en el año 2014, acabó en un instrumento de trabajo preparatorio del sínodo ordinario a llevarse a cabo en el corriente año 2015, denominado *Relatio synodalis*. De ella rescatamos la ley de gradualidad, principio recepcionado ya por la exhortación Apostólica *Familiaris consortio* en sus números 9 y 34 para la realidad del encuentro conyugal de los esposos. En efecto, consideramos que tanto la *Relatio post-disceptationem* cuanto la *Relatio synodalis*, aún cuando de distinta manera, recogen y aplican la ley de gradualidad. ¿Cómo entenderla? Indudablemente de manera teológica por la cual en una creciente configuración de los esposos con Cristo, tanto en su realidad personal cuanto esponsal, hacen presente en toda su persona la acción del Espíritu Santo que el Resucitado les comunica. De este modo sus gestos esponsales, son capaces de comunicar esta fuerza del Amor en la medida en que conocen por la fe el misterio en el cual están inmersos, se disponen crecientemente a la presencia del Amor en ellos, y así son capaces de vencer las tentaciones que lo dificultan y colocar los gestos que le dan cauce. En este contexto teológico de aplicación de la ley de la gradualidad, que supone su vocación filial, el acceso a la comunión de los esposos tendría en *Familiaris consortio* 84 su lugar propio de acompañamiento y de vivencia, ya que los esposos se encuentran en condición filial-fraterna, y esta es la condición que los acerca a la Eucaristía, que a su vez los fortalece en su realidad más profunda.

Palabras clave: Ley de la gradualidad - Sínodo extraordinario sobre la familia - Vocación filial y fraterna de los esposos - Configuración a Cristo - Eucaristía.

*. Nota del editor: Este artículo fue escrito antes del Sínodo Ordinario de la Familia de octubre pasado pero, por razones ajenas a nuestra voluntad, hemos debido posponer su publicación hasta este momento. Sin embargo, sus reflexiones acerca de la ley de la gradualidad conservan pleno valor y actualidad.

The Law of Graduality in the *Relatio Synodi* of the III Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops: *The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization*, October 18, 2014

ABSTRACT

The extraordinary Synod on the Family that took place in 2014 ended up in a preparatory document for the ordinary synod held in 2015, called *Relatio Synodalis*. From this document we highlight the law of graduality, principle already tackled by the Apostolic exhortation *Familiaris consortio* in its articles 9 and 34, when it refers to the union of husbands and wives. In fact, we argue that, though in different ways, both the *Relatio post-disceptationem* and the *Relatio Synodalis* take into consideration and apply the law of graduality. How can we understand this? Undoubtedly, from a theological perspective, in which a growing configuration of husbands and wives to Christ make present in their person the action of the Holy Spirit that the Risen One sends them. Based on this, their nuptial behaviors are capable of communicating this force of Love, provided that they know through faith the Mystery in which they are immersed; that they are increasingly open to the presence of Love in themselves, and therefore they are capable of defeating the temptations. In this theological context of application of the law of graduality, that presupposes a filial vocation, the access to communion of husbands and wives would have in *Familiaris consortio* 84 its own place of accompaniment and experience. This occurs since husbands and wives are held in a filial-fraternal condition that approaches them to the Eucharist, which in turn strengthens them in their deepest reality.

Keywords: Law of Graduality, Extraordinary Synod on the Family, Filial and Fraternal Vocation of Husbands and Wives, Configuration to Christ, Eucharisty.

Ha suscitado nuestra curiosidad la introducción de la ley de gradualidad en la *Relatio post-disceptationem*¹ del Sínodo extraordinario sobre la familia, convocado por el papa Francisco para preparar la etapa sinodal ordinaria del año 2015. Dado a publicidad por su Relator, el Card. Péter Erdő,² muestra el texto³ la asunción explícita de la ley de gradualidad en todo su recorrido, para aplicarla bajo distintas perspectivas y en sucesivos momentos.

Cuando se da a conocer la redacción definitiva de la relación sinodal⁴ a partir de la intervención correctiva de las Comisiones inte-

1. En adelante *RP*.

2. 11ª Congregación General del 13 de octubre de 2014.

3. Cf. *RP* 13.

4. *Relatio Synodi*, del 18 de octubre de 2014, bajo el título: *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*; en adelante *RS*.

gradas por los Padres sinodales, la ley de gradualidad ya no está presente en ella de modo explícito. Pensamos sin embargo que la ley o principio de gradualidad sigue estando presente como su tejido articulador. Determinar sobre su presencia o no en la redacción de *la Relatio* será el primer objetivo de nuestro trabajo (1).

La ley de gradualidad es aplicable, como principio teológico, a toda la vida del cristiano.⁵ Pero no es circunstancial que se la introduzca en una temática delicada y difícil como la disciplina acerca del matrimonio y la familia. En efecto, su doctrina ya había sido plasmada en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*,⁶ en los números 9 y 34. Lo elaboró y plasmó a propósito del itinerario de santificación de los esposos, con particular aplicación a la castidad conyugal y su incidencia en ella. ¿Cuál es ahora el contexto teológico de su incorporación? Siendo un dato a considerar su referencia explícita en la *RP*, ¿en qué medida y cuáles podrían ser las consecuencias de su aplicación a la problemática de la familia de acuerdo a la *mens* de los Padres sinodales? Estudiar los aspectos emergentes de la mencionada inclusión será el segundo objetivo que nos proponemos (2).

El principio de gradualidad es un principio teológico. La afirmación pretende ser dicha en toda la densidad del concepto y, por ello, puede suscitar algunos interrogantes: ¿cuál vendría a ser su espesor teológico? ¿Cuáles sus consecuencias antropológicas, especialmente en el campo matrimonial? ¿Estamos ante una novedad o su contenido pertenece a de ? Éste es el núcleo u objetivo principal del trabajo. De su reflexión deberían emerger importantes consecuencias morales y pastorales. Estamos ante el tercer objetivo del estudio (3).

El Sínodo ordinario sobre la familia se llevará a cabo en el mes de octubre del corriente año, con un definido perfil pastoral. El propósito de éste no es el dar a conocer una verdad cristiana oculta a los ojos del bautizado, como lo es el bien del matrimonio y la familia con todas las consecuencias teológicas, antropológicas y morales propias,

5. Cf. A. You, *La loi de gradualité: une nouveauté en morale? Fondements théologiques et applications*, Paris, Le Sycomore - Éditions Lethielleux, 1991.

6. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica postsinodal: *La misión de la familia cristiana en el mundo actual. Familiaris consortio*, del 22 de noviembre de 1981 (en adelante *FC*).

sino realizar –en comunión eclesial– un camino de discernimiento espiritual y pastoral sobre el bien que Dios nos ha confiado (RS 4). En otras palabras, el propósito es el de dejarnos iluminar como Iglesia por el Espíritu Santo para acompañar al matrimonio y la familia –con toda su bella complejidad y los desafíos actuales– en modo de afrontar eclesialmente los desafíos pastorales concretos (RS 29-61) en el contexto socio-cultural que nos toca vivir (RS 5-11). Será el cuarto objetivo que nos proponemos tratar (4).

Finalmente, intentaremos extraer algunas conclusiones de esta interesante y difícil temática que puedan ser un aporte para el próximo Sínodo ordinario y, más aún, nos ayuden en la concreta vida eclesial del matrimonio y la familia según el designio de Dios (5).

1. La ley de gradualidad en el desarrollo del Sínodo extraordinario

El principio de gradualidad es introducido en la segunda parte de bajo el título *La mirada en Cristo: el Evangelio de la familia*. Su inserción tiene en perspectiva al designio salvífico de Dios que quiere celebrar con el hombre una Alianza nupcial. En efecto, Dios tiene un designio de Amor que desarrolla pedagógicamente, comunicando gradualmente su gracia a la humanidad como un don de Alianza. De manera que la historia de la salvación en la que se cumple dicho propósito, está signada por una tensión Sapiencial desbordante de Amor. En este Amor eterno, desde la creación hasta la redención, Dios da al hombre lo que él necesita, etapa por etapa, hasta llegar a su pleno cumplimiento o realización. Quien pretenda entender el desarrollo de esta voluntad divina, es decir conocer por él ofrecida y realizada, debe hacerlo entendiendo la mencionada pedagogía que significa mirarla en “términos de continuidad y novedad” (RP 13).

Los Padres sinodales concretan la antedicha verificación histórica del designio de Dios, plasmándola en tres etapas para la específica realidad de la familia: la creación como hombre y mujer (cf. *Gen* 1,24-31; 2,4b), la realidad del pecado introducido por el mismo hombre que coloca a la familia como “familia histórica” (cf. *Gen* 3), para finalmente desembocar en la familia redimida por Cristo (cf. *Ef* 5,21-32) e imagen de este modo el propósito divino, en su visibilidad pedagógica, pode-

mos preguntarnos ¿cómo entender y resolver para la familia, llamada a vivir el misterio de , la situación de aquellas que atraviesan momentos de crisis? (cf. *RP* 17). pondrá de relieve, rescatándolos, todo aquello que de verdad y santidad está presente en todo vínculo entre el varón y la mujer. Aún cuando no estén integrados de un modo formal en la realidad visible de de Cristo, la presencia de dichos elementos son los que “impulsan a la unidad católica” (*RP* 17).⁷ Así se podrían considerar –agrega– “formas imperfectas que se encuentran fuera de la realidad nupcial, a ella de todos modos ordenada”. Es el contexto histórico-salvífico en el cual es posible vislumbrar “elementos positivos presentes en las otras religiones y culturas” (*RP* 19); son “las semillas que todavía esperan madurar”, “los árboles que se han marchitado y piden no ser descuidados” (*RP* 21), el “germen” que debe acompañarse para que llegue al sacramento del matrimonio (*RP* 22).

Estas indicaciones rápidamente recogidas muestran el modo en el cual considera *RP* el principio de gradualidad, no sólo en razón de su citación textual sino también por algunos bienes, como los mencionados precedentemente, que conforman un perfil coherente con el criterio de la gradualidad. A ello se agrega ya en (*El encuentro: perspectivas pastorales*), un vocabulario teológico coherente con la predicha incorporación. En efecto, la referencia a la primacía de la gracia (*RP* 27), la necesidad de la evangelización (*RP* 26), la conversión misionera y un nuevo lenguaje, son imprescindibles para que el Evangelio de la familia sea una experiencia de verdad atinente al hombre (*RP* 29). El diálogo teológico (*RP* 30) y la necesidad por parte de de acompañarla, al modo en el cual Jesús lo hizo con los discípulos de Emaús (*RP* 41), también lo manifiestan. Son, todos ellos, lúcidos señalamientos alusivos a la doctrina del principio de gradualidad.

Dejamos atrás ahora el texto de *RP* y nos abocamos al documento de *RS*. El texto final tiene variaciones importantes respecto del primero. La diferencia inicial emerge a nivel textual, porque –lo anticipamos– se quita ahora la referencia explícita a la ley de gradualidad. En el documento corregido por los Padres sinodales y que conforma el *instrumentum laboris* del Sínodo ordinario, aparece formalmente un desarrollo literalmente mayor, con una nueva referencia a y de, para

7. Se cita allí a dogmática *Lumen Gentium* 8 del Concilio Vaticano II.

sólo apelar a la ley de gradualidad de una manera implícita, es decir, a través de las ideas que le pertenecen.

Analícemos esto último con más detalle. En un tema medular como es el del matrimonio y la familia, parece imposible no constatar la presencia de una pedagogía divina por la cual se comunica la gracia de con Dios a la humanidad. Por ella se hace concreta, histórica, la intención santificadora de Dios. Los Padres Sinodales habrán de recordar en una imprescindible precisión cristológica, que “todo ha sido hecho por medio de Cristo y en vista de él” (*Col* 1,16). No hay aspecto alguno de la realidad creada, como lo es también el matrimonio natural y los bienes que le son propios, que no esté llamada a la plenitud de la Alianza. En efecto, “El Evangelio de la familia atraviesa la historia del mundo desde la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gen* 1,26-27), hasta el cumplimiento de la Alianza en Cristo, al final de los siglos con las bodas del Cordero (cf. *Ap* 19,9; Giovanni Paolo II, *Catechesi sull’amore umano*)”.⁸ Entonces, en una presentación sobria por parte de los sinodales, no deja de manifestarse a lo largo del texto para la realidad familiar el dinamismo de la comunicación del Amor de Dios al hombre en Cristo. Emergen, a un tiempo, la verdad de la donación divina y la gradualidad de su realización. La elección divina realizada en la alianza eterna se verifica en una historia de salvación, en la cual Dios conduce suavemente al hombre a la plenitud escatológica.

La Iglesia reconoce que no hay entre los bautizados otro vínculo que no sea el sacramental y que toda ruptura del mismo es contraria a la voluntad de Dios. Tiene además conciencia de la fragilidad de sus hijos, que se fatigan en el camino de la fe. Por eso y sin disminuir el ideal del Evangelio, es necesario que sean acompañados en su itinerario cristiano (*RS* 24). Hay que desarrollar, por eso, un anuncio evangelizador que “acompañe a la persona y a la pareja para unir la comunicación de los contenidos de la fe y la comunicación de la experiencia de vida ofrecida por la comunidad eclesial” (*RS* 36). Hay que acompañar a los novios (cf. *RS* 39), así como estar juntos a los esposos en sus primeros años de la vida matrimonial (cf. *RS* 40). No debe olvidarse a quienes viven en matrimonio civil o conviven (cf. *RS* 41-43) y acom-

8. *RS* 16.

pañar a las familias heridas (cf. *RS* 44ss.). En consecuencia, apelando al texto de los discípulos de Emaús, la Iglesia tiene la grave exigencia como parte de su misión de iniciarse en el “arte de acompañar” para dar a la peregrinación un ritmo saludable, el de la proximidad, de la mirada respetuosa y compasiva que al tiempo sana, libera y da coraje para madurar en la vida cristiana (cf. *RS* 46)⁹.

En síntesis, aún conscientes del cambio producido entre ambos textos (*RP* y *RS*) en relación con la ley de gradualidad, sostenemos que ella permanece en el *instrumentum laboris*. Lo está como nevadura que articula y da perspectiva a una deseada actitud pastoral en las cuestiones del matrimonio y la familia. Ella puede concretarse en determinados puntos centrales: hay un bien al cual el hombre está llamado y que alcanza en Jesucristo como plenitud de la Alianza sponsal: la familia. Asumir la vocación matrimonial implica recibir el don y comprometerse con el mismo en un itinerario que forma parte de la historia de salvación. Sus etapas habrán de marcar un “ritmo” que el hombre ha de esforzarse en hacer propio. La tarea sólo es posible entrando en el dinamismo del don divino, es decir, en la actitud constante de reconocer y asumir los “vestigios” de verdad del designio de Dios sobre la familia allí donde ellos se encuentren.

2. La ley de gradualidad en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*.

El principio de gradualidad es un principio teológico, reconocido y asumido expresamente como tal en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*. En su número 9 se hace una consideración general acerca del itinerario cristiano, en el contexto específico de la realidad del matrimonio y la familia. Bajo el título *gradualidad y conversión*, señala:

“Se pide una conversión continua, permanente, que, aunque exija el alejamiento interior de todo mal y la adhesión al bien en su plenitud, se actúa sin embargo concretamente con pasos que conducen cada vez más lejos. Se desarrolla así un

9. La perspectiva del acompañamiento está planteada con incisividad en la *Relatio Post-disceptionem*.

proceso dinámico, que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios y de las exigencias de su amor definitivo y absoluto en toda la vida personal y social del hombre. Por esto es necesario un camino pedagógico de crecimiento con el fin de que los fieles, las familias y los pueblos, es más, la misma civilización, partiendo de lo que han recibido ya del misterio de Cristo, sean conducidos pacientemente más allá hasta llegar a un conocimiento más rico y a una integración más plena de este misterio en su vida.” (n.9)

En el número 34, bajo el título de *Itinerario moral de los esposos*, aborda la cuestión de la conyugalidad matrimonial.

“También los esposos, en el ámbito de su vida moral, están llamados a un continuo camino, sostenidos por el deseo sincero y activo de conocer cada vez mejor los valores que la ley divina tutela y promueve, y por la voluntad recta y generosa de encarnarlos en sus opciones concretas. Ellos, sin embargo, no pueden mirar la ley como un mero ideal que se puede alcanzar en el futuro, sino que deben considerarla como un mandato de Cristo Señor a superar con valentía las dificultades. «Por ello la llamada “ley de gradualidad” o camino gradual no puede identificarse con la “gradualidad de la ley”, como si hubiera varios grados o formas de precepto en la ley divina para los diversos hombres y situaciones. Todos los esposos, según el plan de Dios, están llamados a la santidad en el matrimonio, y esta excelsa vocación se realiza en la medida en que la persona humana se encuentra en condiciones de responder al mandamiento divino con ánimo sereno, confiando en la gracia divina y en la propia voluntad»¹⁰. En la misma línea, es propio de la pedagogía de la Iglesia que los esposos reconozcan ante todo claramente la doctrina de la *Humanae vitae* como normativa para el ejercicio de su sexualidad y se comprometan sinceramente a poner las condiciones necesarias para observar tal norma.”

Partiendo de la premisa que el matrimonio está llamado a vivir la verdad de aquello que es, no como un ideal a alcanzar sino como un mandato de Jesucristo de conformar una alianza, puede decirse que los esposos tienen la indefectible vocación de vivir el don en el cual han consentido vincularse. Pero también es verdad que el hombre es un ser histórico, que día a día construye y manifiesta su esplendor esponsal a través de numerosas opciones. Por ellas conoce, ama y realiza el bien moral conforme a las distintas etapas de su crecimiento. La esponsalidad es una excelsa vocación del orden de la santidad, es decir de una plenitud a la que está llamado por Dios en el amor. Es una dimensión

10. JUAN PABLO II, *Homilía para la clausura del VI Sínodo de los Obispos*, 8 (25 de octubre de 1980): AAS 72 (1980), 1083.

significativa para su glorificación. La exhortación desarrollará este tema particularmente en los números 55 al 62; es, podemos decir, la verdad del matrimonio y la familia. Bien matrimonial al cual el hombre llega cuando lo asume día a día, como don de Dios en el tiempo y ejercicio de la propia libertad. Se trata de un itinerario donde se manifiesta, con sus trazos propios, la vida moral de los esposos que dialogan con Dios y entre ellos. Alianza de específica reciprocidad en la cual los cónyuges deben procurar sostenerse en el deseo sincero y activo de conocer progresivamente más al bien donado, de encarnarlo en su vida a través de una voluntad recta y generosa, para hacerlo gradualmente objeto de sus elecciones (cf. *FC* 34).

Tratándose de un itinerario, es necesario que concurren otros elementos en su auxilio. Estamos presencia de una pedagogía integradora, es decir, un camino que recoge y asume las distintas tareas o finalidades del matrimonio¹¹ en una única exigencia o misión: la santificación como un camino dialogal que los configura a Cristo Esposo. Implica el conocimiento y la disposición para asumir la verdad de su alianza, no como si fuesen grados o formas de precepto de la ley divina de acuerdo a las diversidades personales o situaciones que se viven, sino como aceptación interior del don del Señor. Requiere también de un acompañamiento eclesial idóneo que los ayude en el itinerario humano y espiritual. Reclama además de “la conciencia del pecado, el compromiso sincero a observar la ley moral y el ministerio de la reconciliación” (*FC* 34). En no menor grado pide la armonía de los esposos en la comprensión de la vocación y sus opciones operativas. De allí que resulta necesario –propio de todo camino– “paciencia, simpatía y tiempo” (*ibídem*).

Entendemos que estas líneas esclarecen suficientemente el contexto inmediato de la ley de gradualidad. Ahora estamos en condiciones de abordar su densidad teológica, para lo que apelaremos a los elementos que hemos recogido y habremos de rescatar de la *FC*, pero también a otros aportes teológicos que provienen de la perspectiva filial.¹²

11. De manera particular podemos incluir a las cuatro misiones propuestas por *FC* en el número 17 y desarrolladas en continuidad.

12. R. TREMBLAY; S. ZAMBONI (dir.), *Hijos en el Hijo. Una teología moral fundamental*, Buenos Aires, EDUCA, 2009.

3. La cualidad teológica de la ley de gradualidad.

El origen de la verdad esponsal es Dios, porque es un bien que procede del amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo hecho vida en una comunidad de personas: los esposos, los padres, los hijos y todos los vínculos de parentesco que emergen de la alianza esponsal. Su determinación más profunda, raíz de sus expresiones concretas, está en el dinamismo de comunión, amor sobre el cual se funda la comunidad. Ésta “hunde sus raíces en la natural complementariedad entre el hombre y la mujer y se alimenta mediante la voluntad personal de los esposos de compartir todo su proyecto de vida (...)” (FC 19). La unión esponsal del varón y la mujer es una exigencia humana, a la cual Dios confirma, purifica y eleva para realizarla en el sacramento matrimonial como comunión nueva en el amor, imagen real y viviente de la unión entre Cristo y la Iglesia (*ibídem*).

Dios es fiel, por lo que el matrimonio que participa del amor de la Trinidad es indisoluble. Ello, claro está, es posible en la alianza celebrada porque el sacramento del matrimonio les concede a los contrayentes un “corazón nuevo” que hace de su unión una realidad análoga y sacramental de la unión de Cristo y la Iglesia (FC 20). Desde esta alianza se edifica la comunión familiar, que da lugar a vínculos espirituales profundos y ricos. Los esposos abreviarán para su nutrición y desarrollo en Jesucristo Esposo, presente en el hombre por la fuerza del Espíritu Santo. Estamos en presencia del “Primogénito entre muchos hermanos” (Rom 8,29) cuya gracia comunicada y expandida en el hombre se hace gracia fraterna (FC 21 y su nota 57), notable fuerza interior, espiritual, que reúne y vincula a los miembros de la familia entre sí (cf. FC 21).

Importa de modo particular esta última referencia de la exhortación porque, de alguna manera, coloca a los vínculos del matrimonio y la familia –comenzando por los esponsales– en una gracia de fraternidad. Dicho de otro modo: somos hermanos en cada una de las relaciones que se establecen por la alianza matrimonial. En efecto, si partimos de la afirmación que la fraternidad supone la filiación, es decir del designio de Dios de ser hijos en el Hijo,¹³ la anotación de santo

13. Cf. Ef 1,3-14; Col 1,15-20; nos remitimos para profundizar en el punto al texto de R. TREMBLAY; S. ZAMBONI (dir.), *Hijos en el Hijo*, en particular págs. 129-216.

Tomás¹⁴ nos ayuda a introducirnos un poco mejor en el contenido de la ley de gradualidad. Cuando él se refiere a la “gracia fraterna”, hace referencia al don de Jesucristo glorioso –“Primogénito de muchos hermanos” (*Rom* 8,29)– que nos vincula en comunión fraterna porque somos introducidos en un Cuerpo. En él somos todos hermanos y Cristo es nuestra Cabeza (cf. *Rom* 12,5; *Ef* 1,22-23; *Col* 1,18; *1Cor* 12,13-27). Dos son los dones de Dios, continua santo Tomás, que nos retrotraen del pecado: la verdad de la fe que es Cristo como Verdad primera y la gracia fraterna que nos vincula a todos en una comunión dinámica que crece en la unidad del Cuerpo de Cristo.¹⁵ El pecado contra el Espíritu Santo, artífice de sendas gracias, consiste en cerrarse al conocimiento de la verdad y en dividir y rechazar la fraternidad por envidia al bien de la filiación del otro, a la presencia de Cristo en él por el Espíritu. Lo es porque atenta contra la gracia fraterna que nos une en la comunión. Éste segundo aspecto es lo que ahora nos interesa destacar y que, como decíamos, está presente en el vínculo matrimonial.

El amor siempre habrá de ser fecundo, por lo que el matrimonio es en sí mismo fuente de vida.

“La fecundidad es el fruto y el signo del amor conyugal, el testimonio vivo de la entrega plena y recíproca de los esposos: «El cultivo auténtico del amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar que de él deriva, sin dejar de lado los demás fines del matrimonio, tienden a capacitar a los esposos para cooperar con fortaleza de espíritu con el amor del Creador y del Salvador, quien por medio de ellos aumenta y enriquece diariamente su propia familia».” (*FC* 28)

Lo bello y sorprendente en esta cualidad propia es que la comunión y su fecundidad no se realiza sin el cuerpo, porque: “El amor abarca también al cuerpo humano y el cuerpo se hace partícipe del amor espiritual” (*FC* 11). Con el cuerpo y a través suyo los esposos se hacen don el uno para el otro, abiertos al don de Dios en una nueva vida como recoge Tertuliano:

“¿Cómo lograré exponer la felicidad de ese matrimonio que la Iglesia favorece, que la ofrenda eucarística refuerza, que la bendición sella, que los ángeles anuncian y que el Padre ratifica? (...) ¡Qué yugo el de los dos fieles unidos en

14. ST II-II, q.14, a.2, con especial referencia a la respuesta a la objeción 4ª.

15. Cf. *Ibid.*

una sola esperanza, en un solo propósito, en una sola observancia, en una sola servidumbre! Ambos son hermanos y los dos sirven juntos; no hay división ni en la carne ni en el espíritu. Al contrario, son verdaderamente dos en una sola carne y donde la carne es única, único es el espíritu.”¹⁶

Situándonos en su contexto teológico, donde se pone de relieve el misterio de amor de la alianza conyugal expresivo de la encarnación de Cristo y del misterio de la Alianza, ¿cómo no pensar en el principio de gradualidad que no es gradualidad de la ley, sino que se presenta como la exigencia teológica de vivir esponsalmente al modo de Cristo-Esposo?

Podemos considerarlo desde dos puntos de vista o perspectivas que convergen en una única verdad teológica: Jesucristo es el Hijo de Dios. En efecto, la cualidad esponsal de Cristo está constituida por el misterio de la encarnación: la indecible afirmación que el Hijo se hace carne y habita entre nosotros (cf. *Jn* 1,14). La Alianza nueva y definitiva en el evangelio de san Juan es un verdadero misterio esponsal.¹⁷ San Pablo amplía este concepto, cuando nos dice que el Hijo siendo Dios se despojó de sí mismo y asumió por nosotros la condición de esclavo. Haciendo suya la semejanza humana y apareciendo en su figura como de hombre, se rebajó y fue obediente hasta la muerte y una muerte de Cruz.¹⁸ En una palabra, en las huellas de la teología joánica y paulina, la encarnación y la Pascua son la razón o fuente del misterio de esta alianza entre el varón y la mujer. El segundo aspecto radica en la escatología definitiva que recoge el Apocalipsis: *las bodas del Cordero*.¹⁹ La gloria del reinado de Dios y la participación de la Iglesia en el mismo, está expresada en condición de *bodas eternas*: el Cordero como Esposo y la Iglesia como esposa.

Ahora bien, indudablemente en ambas la afirmación subyacente coincide: Cristo es Esposo, porque es Hijo.²⁰ Con ello tocamos el nervio de nuestra reflexión. En efecto, la condición filial de Jesucristo –es el Hijo de Dios– precede a su condición esponsal, Filiación eterna que nos per-

16. TERTULIANO, *Ad uxorem*, II, VIII, 6-8: CCL, I, 393, citado en FC 13.

17. Cf. Ef 5,32; F. MACERI, *Il matrimonio cristiano: una via di filiazione*, en: PATH Vol 10 (2011/2), 293-309.

18. Cf. Filip 2,6-8.

19. Cf. 19,7ss.

20. Cf. F. MACERI, *Il matrimonio cristiano: una via della filiazione*, 294.

mite descubrir el fundamento de la ley de gradualidad. Reconociendo que el don del Padre es el Hijo, don que se hace carne y se comunica al hombre para que se configure al Hijo como hijo adoptivo del Padre, podemos reconocer en el principio de gradualidad un “ritmo”, una progresión dinámica por la cual el Espíritu infundido en el bautismo irá configurando nuestra realidad humana predispuesta a la filiación²¹ hasta alcanzar la condición plena de hijos de Dios. Apelando a la riqueza y claridad del vocabulario de san Juan: el Hijo “vino a los suyos” (*Jn* 1,11), se hizo solidario con los hombres para que a todos los que les recibieran les diera el poder de hacerse hijos de Dios (cf. *Jn* 1,12), es decir, a todos aquellos que no nacen de la sangre ni del deseo de carne, ni del deseo de hombre, sino que nacen de Dios (cf. *Jn* 1,13). En su carne Jesucristo nos revela su condición de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, hecho solidario con el hombre para que, creyendo en él, recibamos de su plenitud gracia por gracia (cf. *Jn* 1,16).

Al momento de situar en perspectiva filial a la ley de gradualidad, inferimos que ella expresa para la vida matrimonial el misterio por el que “la carne” de los esposos se desvela día a día como el “lugar” de la presencia y la fuerza del Espíritu Santo. En su vocación específica ellos configuran su matrimonio en Cristo-Esposo, porque son cada día más hijos en el Hijo.²² Es la pedagogía de la ley de gradualidad: un misterio teológico conformado por el don de Dios y la libertad del hombre y de la mujer; viven su condición filial en el matrimonio con creciente profundidad así como la capacidad de manifestarla. Los esposos testimonian el Amor que en el cual están vinculados, expresándolo en los gestos que los une en su intimidad al tiempo los trasciende a ellos para el bien de todos. Nos explicamos. En los textos de san Juan y san Pablo hay una fuerte resonancia escatológica de la misión salvífica de Jesucristo. San Juan nos dirá que transmite su Espíritu desde la Cruz (cf. 19,30), en una comunicación que produce un verdadero impacto antropológico. El mismo evangelista se detiene a señalar de qué manera y con qué consecuencias el Resucitado se hace

21. Cf. R. TREMBLAY, *De la persona humana capax Dei in Filio a la persona filial*, en: R. TREMBLAY; S. ZAMBONI, *Hijos en el Hijo*, 198-199.

22. Aunque la línea argumentativa se dirige a un objetivo diverso al de este trabajo, compare sin embargo la centralidad de la condición filial como fundamento de la reflexión en J. CAÑIZARES, *El fundamento filial de la moral familiar. Hacia la comunión en la filiación*, en: *Scripta Theologica* (2014), 279-305.

presente a los suyos para darlo.²³ Nos referimos especialmente al c. 20 donde, tanto ante los discípulos temerosos cuanto frente a Tomás incrédulo, el Señor hace gestos que por el Espíritu inauguran una nueva creación. Jesucristo glorioso y a través del Espíritu, “creaba en sus discípulos la fe pascual”.²⁴ Es la nueva creación, en la que toda realidad personal y familiar, tienen una nueva disponibilidad y capacidad expresiva para las cosas de Dios: la filiación obra por el Espíritu, comprometiendo para ello a la “carne” del hombre.

Con Pablo podemos leerlo de este modo:

“El Espíritu enviado por Cristo se convierte para el cristiano en fuente de vida espiritual, de manera tal que la nueva moral se caracteriza como una vida bajo la moción del Espíritu Santo (*Rom* 8,2.4.14; *Gál* 5,18), por lo que la vida de santidad renovada es llamada por Pablo “vida en el Espíritu” o “según el Espíritu” (*Gál* 5,16-25) y no ya vida según la carne (*Rom* 8,9ss.).”²⁵

Ciertamente, el Espíritu Santo comunicado al creyente por Cristo resucitado no llega al hombre para “encerrarse” en la subjetividad personal, sino que está íntimamente conexo a la obra de Cristo. Esta intimidad entre Cristo glorioso y el creyente por el Espíritu, hace que el Señor esté presente y operante en el bautizado.²⁶

La carne del hombre es ahora, por la Pascua, el lugar del Espíritu y sus gestos y palabras lo podrán transmitir, así como él lo ha recibido. Por eso las consecuencias del proceder y la responsabilidad en el ejercicio de la libertad adquieren una nueva dimensión. Cuando Dios hace al hombre varón y mujer (*Gen* 1,27) los llama a hacerse “una sola carne” (cf. *Gén* 2,24): en ella son expresión de amorosa intimidad y fecundidad. El cuerpo del varón y de la mujer está “predispuesto” para una comunión profunda, para una intimidad única. Esta aptitud se hace realidad y capacidad efectiva del don de sí en la filiación, que llega por el bautismo y se hace alianza sponsal en el sacramento del matrimonio. En consecuencia sus cuerpos anhelan el encuentro fecundo.

23. Cf. I. DE LA POTTERIE, *Gesù e lo Spirito secondo il Vangelo di Giovanni*, en: *Studi di cristologia giovannea*, Genova, Marietti, 1986, 286.

24. Cf. DE LA POTTERIE, *Gesù e lo Spirito*, 286; (nuestra traducción).

25. Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo. 2. Gesù al fondamento della cristologia*, Perugia, Herder-PUL, 1985, 596; (nuestra traducción).

26. Cf. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 596-597.

Los gestos de sus cuerpos son capaces de la comunión y de entregar la vida en el sentido amplio y profundo del término. No estamos frente a la carne sujeta al dominio del pecado, atrapada por la búsqueda del auto-dominio y la auto-glorificación. Ella posee la capacidad de referirse a Dios y a los demás porque se hizo dócil, disponible, al modo de la carne del Hijo nacido de María y glorificado en su cuerpo por el don de sí y la apertura a la vida por su Pascua²⁷.

La Tradición de la Iglesia ha meditado teológicamente acerca de la gradualidad o del “ritmo” recepcionado por la *FC*, al que también se refiere ahora la *RS*. Nos parece citar como expresión ejemplar de la misma a san Ireneo de Lyon.²⁸ En efecto, en su debate contra el gnosticismo y por lo tanto con su mirada puesta en la “carne” de Jesús, de la mano de la doctrina teológica de san Pablo y san Juan escribe:

“En consecuencia, está demostrado con claridad que el Verbo, que estaba al principio junto a Dios por medio del cual todo ha sido hecho y que desde siempre estaba presente al género humano, este mismo Verbo, en los últimos tiempos, en el momento establecido por el Padre, se ha unido a su propia obra, a la modelada por él y se ha hecho hombre pasible (...). Cuando se ha encarnado y se ha hecho hombre, ha recapitulado en sí mismo la larga historia de los hombres (...) a fin que lo que en Adán habíamos perdido, es decir ser a imagen y semejanza de Dios, lo recuperásemos en Jesucristo. En efecto, dado que no era posible que el hombre una vez vencido y dividido por la desobediencia fuese nuevamente modelado y obtuviese el premio de la victoria y como era igualmente imposible que fuera hecho partícipe de la salvación el hombre que había caído bajo el poder del pecado, el Hijo ha obrado ambas cosas: él, que es el Verbo de Dios, ha descendido desde su presencia junto al Padre, se ha encarnado, se abajó hasta someterse a la muerte y así ha consumado la economía de nuestra salvación.”²⁹

Ireneo describe de manera sintética el dinamismo del Hijo como movimiento de anonadamiento y exaltación. Consiste en el descenso radical desde la gloria del Padre en el acontecimiento de la encarnación que acaba en la muerte del Hijo hecho hombre (*Jn* 19,30), para ser exaltado por el Padre y constituido en Señor de toda la creación. Señala

27. Cf. X.- LEÓN DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1985, 203-205

28. Para este desarrollo específico, seguimos de cerca la obra de B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, collana di teologia diretta da Piero Coda, Roma, Città nuova editrice, 2006.

29. *AH*, III, 18,1-2 (nuestra traducción).

la así el autor la crudeza y el realismo de la solidaridad de Dios con el hombre en su Hijo, dinamismo de misericordia divina que hace posible su salvación. El hombre ahora, en y por el misterio de Jesucristo muerto y resucitado, debe progresar en la semejanza con aquél, tiene que conformarse gradualmente con él en el misterio de la Pascua. Misterio de intimidad que se hace posible por la encarnación. Por ella el Hijo “¡ha restaurado en la obra que el mismo modeló, el privilegio original que está en haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios!”.³⁰

La progresiva continuidad por la cual el hombre se configura con Jesucristo hasta la recapitulación definitiva, Ireneo la define como filiación adoptiva.

“Esta es la razón por la que el Verbo se hizo hombre y el Hijo de Dios Hijo del hombre: para que el hombre mezclándose con el Verbo y recibiendo de tal modo la filiación adoptiva, se hiciera hijo de Dios.”³¹

Sin detenernos en demasía, importa ver tres aspectos emergentes en el “ritmo vital” de la santificación. En primer lugar centramos la atención en la realidad divino-sacramental del itinerario, por el cual el hombre está en cuanto hijo adoptivo, en la vida trinitaria. Esto significa, ni más ni menos, que sus vínculos gozan de la novedad de Dios, sus relaciones son nuevas tanto en la dimensión vertical –digamos así– respecto de Dios, cuanto en la dimensión horizontal que nos vincula fraternalmente. Vivimos en comunión con el Padre, porque el bautismo nos ha incorporado a él en Cristo Jesús. La eucaristía alimenta esta pertenencia.

“Del mismo modo que de la harina no se puede hacer, sin el agua, una sola masa y un solo pan, de esta manera nosotros que éramos una multitud, no podíamos siquiera hacernos uno en Jesucristo (cf. *Gal* 3,28; *Rom* 12,5; *1Cor* 10,17) sin el Agua venida del cielo. Así como la tierra árida que si no recibe el agua, de ningún modo puede fructificar, del mismo modo nosotros que antes sólo éramos leña seca, no habríamos dado frutos de vida sin la generosa Lluvia que llega desde lo alto. Porque nuestros cuerpos por medio del baño del bautismo, han recibido la unión con la incorruptibilidad, mientras que nuestras almas lo han recibido a través del Espíritu. Por eso son necesarios el uno y el otro, ya que ambos contribuyen a dar la vida de Dios.”³²

30. *AH*, V,2,1.

31. *AH* III,19,1; p. 454.

32. *AH*, III,17,2 (nuestra traducción).

Será tarea y responsabilidad del hombre vivir de este modo, es decir, ejercitar su libertad de acuerdo a la verdad de su pertenencia trinitaria. Al don de la gracia le corresponde la disponibilidad de la libertad. La respuesta es el compromiso filial, es decir, vivir de acuerdo al designio de Dios: en obediencia a su voluntad.

“Si por la fe progresan hacia la perfección, reciben el Espíritu de Dios y producen sus frutos, que serán espirituales, porque han sido plantados en el jardín de Dios; pero si rechazan al Espíritu y permanecen en lo que eran antes queriendo ser más de la carne que del Espíritu, se dirá justamente en relación con ellos: “la carne y la sangre no heredarán el reino de Dios (...)” (1Cor 15,50)³³

Se trata de ser imitadores del Hijo, obrar según la justicia, llevar la Cruz del Señor.³⁴

“Daremos cuenta a Dios no sólo de nuestras obras, como hacen los siervos, sino también de nuestras palabras y de nuestros pensamientos, como gente que ha recibido el poder de la libertad: porque sobre todo en el ejercicio de ella, se muestra si el hombre respeta y ama al Señor.”³⁵

En tercer lugar, en un aspecto al que debemos conferir toda su relevancia, el hombre alcanza la perfección cuando recibe el Espíritu y vive con él y en él. La perfección es una realidad presente, actual, es el *kairós*, el hoy de la salvación, porque el Hijo de Dios hecho hombre entregó su Espíritu a la humanidad.

“Aquellos que le temen a Dios creen en la venida de su Hijo y, por la fe, hacen habitar en sus corazones al Espíritu de Dios, estos serán justamente llamados hombres “puros”, “espirituales” y “vivos para Dios”, porque poseen el Espíritu del Padre que purifica al hombre y lo eleva a la vida de Dios (...). La debilidad de la carne será absorbida por la fuerza del Espíritu, y este hombre ya no será en adelante carnal sino espiritual en razón de la comunión del Espíritu.”³⁶

El ritmo de la filiación conduce al hombre a su perfección en un constante ejercicio cotidiano. Lo conduce a su realización plena en la

33. AH, V,10,1 (nuestra traducción).

34. Cf. AH, IV,5,4.

35. AH, IV, 16,5 (nuestra traducción).

36. AH, V, 9,2 (nuestra traducción).

medida en la que hace suyo el designio de Dios, desplegando para ello todas sus potencialidades. Advertimos un progreso, la dirección hacia un fin, una *teleíosis* que busca la creciente configuración con Jesucristo para participar en la misma vida de Dios.³⁷

En síntesis, en un contexto específicamente matrimonial y familiar, la ley de la gradualidad se entiende como el “ritmo” que tiene lugar en el hombre por la acción de Dios. A este “ritmo”, como don de Dios al hombre, deben adecuarse el hombre y la mujer esposos a través de una respuesta coherente, fruto del ejercicio de su libertad. Es el dinamismo teológico que reclama la filiación adoptiva y asume la forma dinámica de una vocación. Por eso ellos han de vivir según su propia identidad filial, manifestando en la unidad de su carne y la apertura a la vida todo el amor que tienen al Padre, glorificándolo por sus obras. Configurados esponsalmente al Hijo hecho carne hacen posible, por la acción del Espíritu Santo, la obediencia de la carne y la comunicación de la vida “en abundancia” (cf. *Jn* 10,10 y ccs).

4. Inferencias pastorales de la ley de gradualidad teológicamente comprendida.

A partir de la comprensión teológica de la ley de gradualidad, la triple referencia de *FC* 34 respecto de la misma –el mayor conocimiento, el creciente amor y la nueva disponibilidad para realizar el bien moral removiendo los obstáculos que pudieran impedirlo– no pueden no ser de naturaleza teológica. Es decir, los esposos deben ahondar en la configuración con Cristo, de modo conocer, amar y obrar con creciente filialidad. Bien expresa Maceri en un artículo reciente:³⁸ “el itinerario que ella (la ley de gradualidad) considera proponer, no debe entenderse *primariamente* sobre un fondo puramente humano, como adquisición progresiva de conocimientos, como ejercicio constante para purificar y reforzar la voluntad y el desarrollo gradual de actitu-

37. Cf. B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità*, 467; cf. también JUAN CARLOS ALBY, *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon*, Ediciones de la Universidad Católica de Santa Fe, 2006; particularmente págs.272-298.

38. F. MACERI, “Fedeli divorziati e risposati e sacramenti: la ‘novità’ dell’indicazione pastorale attuale”, en: *Consultori Familiari Oggi* 22 (2014) 150-158; la referencia citada en p. 153 (nuestra traducción).

des virtuosas, sino según el dinamismo de la pedagogía propia del Maestro Bueno (...). En otras palabras, la ley de gradualidad se inscribe en la economía de la redención y participa del diálogo de la salvación entre Dios y el hombre”.

A partir del dato teológico precedentemente desarrollado, ¿cómo es posible expresar en términos adecuados los verbos que incluye la ley de gradualidad: conocer, amar y obrar bien? El orden del conocimiento se refiere a la luz que proviene de la fe. Muchos son los textos que se pueden invocar sobre lo que debemos saber, para obrar bien. Una cita de san Juan, a nuestro criterio, lo esclarece. Nos anuncia que “Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la Palabra de vida [...] lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos [...]” (1Jn 1,1.3). Esto es lo que el evangelista nos inculca: que la carne del Hijo ocultaba y velaba lo que en realidad se da a conocer por la fe, el misterio del Hijo (cf. Jn 1,12; 1,14) y del Padre (Jn 14,9). Él nos ha hablado a través de su carne (*Heb* 1,1), más aún, por ella somos atraídos al Padre (cf. Jn 6,37). Sin perjuicio del conocimiento humano y con todos los recursos que me permiten ahondar en él, la ley de gradualidad trata del conocimiento de la verdad que se alcanza por la fe: Jesucristo el Señor. Conocimiento el cual no se agota en la comprensión creyente de un misterio inefable escondido durante siglos y ahora revelado en Jesucristo, sino reclama su consecuencia antropológica consistente en la comunicación de la condición filial al hombre. Éste, profundizando gradualmente en su vínculo filial con el Padre en el Hijo, esclarece el misterio acerca de sí mismo³⁹ y descubre que su corporeidad es el lugar de la acogida y expresión del Amor de Dios (cf. *Rom* 5,5). Una consecuencia de la antedicha afirmación es que, de manera análoga a la donación que Cristo glorioso nos hace de su Espíritu desde el costado abierto,⁴⁰ el hombre será capaz de entregarlo en todo gesto corpóreo de verdadero amor. Todo gesto filial es capaz de comunicar vida nueva. Sin embargo en la vida matrimonial y familiar la potencialidad tiene un espacio privilegiado en razón de la intimidad conyugal a la cual los esposos están llamados, comunicación afectiva que encontrará en cada

39. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 22.

40. Cf. BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est*, del 25 de Diciembre de 2005, 19.

situación el modo de expresión que mejor sea capaz de transmitir afectivamente el don de sí, para que sea don del Espíritu.

Finalmente, como fruto maduro de un árbol precioso en cuanto participa del misterio de la Cruz gloriosa, el bien moral es comunicado en el obrar concreto del hombre porque él asumió que su cuerpo glorifica al Padre. Consciente de su condición filial y profundizando en ella, vive el ejercicio de la libertad como don al Padre y al hermano. No hay gesto personal que no se abra en la obediencia al designio del Padre para gloria suya, sea en el celibato y la virginidad consagrada, sea en el matrimonio. El amor filial y fraterno se manifestará en todo vínculo y expresión vocacional, con el necesario compromiso de su corporeidad.

Las consecuencias del pecado original colocan un importante obstáculo para vivir de modo efectivo y sereno la obediencia al Padre, en razón de lo que Pablo llama la “concupiscencia de la carne”.⁴¹ Todos los bautizados, hijos en el Hijo, estamos insertos en la Pascua de Jesús, configurados a él. Sin embargo la auto-referencialidad, el egoísmo que nos encierra en nosotros mismos no deja de ejercer su fuerte influencia, facilitando un ejercicio desordenado de nuestra libertad. El ejercicio de configuración a Cristo supone una apertura gradual y cotidiana al don del Espíritu. De allí la necesidad de la conversión como presupuesto constitutivo y esencial de la ley de gradualidad (cf. *FC* 9). Es la conversión que se entiende como “muerte de uno mismo”, rechazo del imperio de los caprichos del egoísmo y todo lo que se presenta mentirosamente como capacidad para satisfacer los anhelos más profundos. La auto-glorificación y auto-justificación, sin embargo, no son más que la negación de la propia vocación. La ley de gradualidad exige “morir a sí mismo” progresivamente para vivir para Dios y permanecer en la obediencia, al modo del Hijo.

41. La concupiscencia de la carne debe ser entendida conforme a la teología paulina, especialmente en la Carta a los gálatas y a los romanos. No se trata ante todo del apetito sexual, sino del “dominio de la carne” por la cual se convierte en norma de la existencia personal. Por ella se recibe la herencia del poder del pecado con sus prerrogativas y deseos, reduciendo a esclavitud a aquellos que le obedecen, como si se sujetasen a la ley del pecado (*Rom* 7,25). Ella manifiesta con insolencia sus deseos, sus apetencias y termina por producir obras malas en quien la acoge (cf. *Gál* 5,19). El cuerpo –al que hacemos referencia en nuestro artículo- regido por la carne, es llamado por Pablo “cuerpo de la carne” (*Gál* 2,11), identificándose con el “cuerpo de pecado” (*Rom* 6,6), modelado por la “carne de pecado” (*Rom* 8,3). Ver: X. LEÓN DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Editorial Herder, 1985, en la voz “carne”, particularmente p. 149.

Se ha planteado en el Sínodo extraordinario la difícil y debatida cuestión acerca del acceso o no de los esposos divorciados a la comunión, cuando han vuelto a constituir una comunidad familiar estable. Mirando las cuestiones pastorales que plantean hoy la cultura matrimonial y familiar, los Padres sinodales han solicitado que se profundizara en el argumento (cf. *RS* 52-53). De modo particular el debate se ubicó en dos cuestiones de hondas consecuencias teológicas: el acceso a la Eucaristía de quienes no están conviviendo en una alianza esponsal, al modo de la celebrada y realizada por Jesucristo Esposo (cf. *Ef* 5,32), y la relación y distinción entre la comunión espiritual, la comunión sacramental y la teología del matrimonio. Ahora bien, como ya hemos indicado: ¿por qué se desconoce lo que la Iglesia ya ha dicho al respecto con antelación, más aún, en años recientes? ¿No implica desatender, en cierto modo, la realidad teológica y antropológica por la que la dimensión esponsal del matrimonio arraiga, tiene su razón de ser y su plenitud en la filiación cristiana? Llama la atención, en una palabra, la omisión a toda referencia sobre lo que en este sentido expresa *FC* 84⁴² tanto en el texto de la *RP* cuanto en la *RS*.

“La reconciliación en el sacramento de la penitencia –que les abriría el camino al sacramento eucarístico– puede darse únicamente a los que, arrepentidos de haber violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio. Esto lleva consigo concretamente que cuando el hombre y la mujer, por motivos serios, –como, por ejemplo, la educación de los hijos– no pueden cumplir la obligación de la separación, «asumen el compromiso de vivir en plena continencia, o sea de abstenerse de los actos propios de los esposos».”

Nos permitimos esta pregunta ¿por qué discutir una nueva e intrincada propuesta, que desde el punto de vista pastoral aparece como un tema de alta dificultad, cuando la primacía de la gracia de Dios permite –como lo propone el texto precedente– un itinerario pascual de encuentro con Jesucristo eucaristía? Hacemos consciente-

42. F. MACERI, en el artículo *Fedeli divorziati e risposati e sacramenti*, ya citado, pone muy bien de relieve la ausencia del tema en el cuestionario previo remitido antes de la realización del Sínodo extraordinario en carácter de consulta al Pueblo de Dios. Nosotros señalamos el silencio sobre el tema tanto en el documento borrador, cuanto en la Relación final, texto de trabajo para el Sínodo ordinario de octubre del corriente año. Sin embargo, hay que agregar que el *Instrumentum laboris* del Sínodo extraordinario, titulado: *Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización*, aparece una insinuación a la cuestión en el n° 94.

mente mención a un “itinerario pascual de encuentro” con la carne del Resucitado, porque acceder a ella requiere por parte de ambos morir a sí mismos⁴³ para resucitar en la novedad de quienes son capaces de vivir fraternalmente y no por ello son menos esposos. Al contrario, la exigencia de vivir fraternalmente lleva a la alianza esponsal a una cierta perfección en cuanto que, de este modo, están tocando la fuente misma de la razón de ser esposos: la de reconocerse a partir de un mismo Padre y por ello de su fraternidad.⁴⁴ Desde la perspectiva filial la propuesta pastoral es sencilla, clara y sigue el derrotero de la profundización en la vocación cristiana-esponsal. Si apelásemos a interrogantes fundamentales, como por ejemplo: ¿en qué consiste el itinerario de santificación de los esposos? o si formulásemos esta pregunta en los siguientes términos: ¿recurrimos al auxilio de la gracia para que brinde al esfuerzo virtuoso de los esposos la necesaria presencia del Espíritu a efectos de vivir la continencia sexual? Ante este modo de plantearnos el problema, ¿no emergería de modo inmediato una advertencia anterior basada en la experiencia de Pablo, cuando hace memoria de la respuesta de Jesucristo que le sugiere complacerse en la propia flaqueza para que en su debilidad se manifieste su fortaleza? (cf. 2Cor 12,7-10). ¿No sería necesario modificar la lógica del planteo, tomando conciencia que sólo por el despojo interior permitimos la acción del Espíritu? Como bien dice el autor al cual aquí recurrimos:

“Gracias a Dios no solo existe lo que nosotros podemos hacer o aquello sobre lo que podemos influir; el futuro no está confiado a nuestras fuerzas, sino que es *antes que nada* el don de una vida nueva. *Nueva*: porque está dada y es recibida allí donde no llegan nuestras capacidades y no tanto porque se suma a una precedente. De esta manera llevamos a nuestra carne la pasión y muerte de Cristo por la fuerza de su resurrección. ¡Es la dinámica que emerge del bautismo en el Espíritu!”⁴⁵

La real primacía del Espíritu en nuestras decisiones y obras

43. Cf. el concepto de “morir a sí mismos” como itinerario cristiano en F. ORTEGA, *La Facultad de teología en una Iglesia llamada a ser “hospital de campaña”*, discurso de apertura del decanato para el año académico 2014, en: *Teología* LI-114 (Agosto 2014), 9-21.

44. F. MACERI, *Il matrimonio cristiano*, particularmente p. 306; ID., *Fedeli divorziati e risposati e sacramenti: la ‘novità’ dell’indicazione pastorale attuale*, en: *Consultori Familiari Oggi* 22 (2014), 150-158.

45. F. MACERI, *Fedeli divorziati e risposati*, op.cit., 2

supone la gradualidad; la carne por don de Dios, se va haciendo poco a poco más receptiva y manifestadora de la presencia del Espíritu.

En esta temática no puede faltar una palabra que pone su atención en el acompañamiento, clave en la ley de gradualidad. Recoge el Sínodo un punto sobre el cual tanto insistió Francisco en su reciente exhortación Apostólica:

“Ante todo, hay que escuchar a cada familia con respeto y amor, haciéndose compañeros de camino como Cristo con los discípulos en el camino de Emaús. Valen especialmente para estas situaciones las palabras del Papa Francisco: «La Iglesia tendrá que iniciar a sus hermanos –sacerdotes, religiosos y laicos– en este “arte del acompañamiento”, para que todos aprendan siempre a quitarse las sandalias ante la tierra sagrada del otro (cf. *Ex* 3,5). Tenemos que darle a nuestro caminar el ritmo sanador de proximidad, con una mirada respetuosa y llena de compasión pero que al mismo tiempo sane, libere y aliente a madurar en la vida cristiana».” (*Evangelii Gaudium*, 169)

El cristiano es miembro de la Iglesia, que vive y realiza de modo específico su filiación.⁴⁶ Hemos visto en la pluma de Ireneo que la filiación adoptiva es un don de Dios en la persona de Jesucristo que se aplica a la Iglesia en su conjunto.⁴⁷ “La realización del designio de Dios tiene, por lo tanto, una forma comunitaria, como aparecía ya entre los frutos de la recapitulación, donde la ‘oveja perdida era reintegrada al rebaño de la vida’⁴⁸ y los hombres eran ‘reunidos en el seno del Padre’.⁴⁹

Conclusión

A modo de colofón nos parece esencial destacar a la ley de la gradualidad –a nuestro parecer claramente presente en la *Relatio Synodi*– como una ley que es de naturaleza teológica. Ello evita todo debate estéril acerca de su cualidad pedagógica. Así debemos entenderla, pero con la pedagogía del dinamismo del designio divino plas-

46. Cf. J. MIMÉAULT, *La vida eclesial: fraternidad, esponsalidad y maternidad de los hijos*, en: R. TREMBLAY; S. ZAMBONI, *Hijos en el Hijo*, 437-462.

47. *AH*, III, 37,7.

48. *AH*, V, 15,2.

49. *AH*, V, 2,1; B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità*, 458.

mado en una historia de salvación, lo que es de estricta teología con consecuencias antropológicas. No se trata de discutir si ella incide o no en los contenidos o bienes que Dios nos da y los hombres asumimos en libertad, o si se trata de un juicio simplemente metodológico acerca del obrar del hombre para su mejor calificación moral. Comprenderla teológicamente es afirmar que se trata de una ley que reconoce la condición histórica del hombre, colocado por Dios en una irremediable tensión escatológica por la cual día a día se realiza en su identidad filial. Ésta es la clave de su perfección filial, porque la condición ontológica de toda persona radica en la vocación a ser hijo en el Hijo y, por ello, a vencer cotidianamente la soberbia que lo impide –conversión– configurándose gradualmente en Jesucristo, para ser “santos e inmaculados” en presencia del Padre, en el amor (cf. *Ef* 1,4).

Así los esposos, bendecidos por el don del sacramento matrimonial, asumen cotidianamente en su carne el misterio de la presencia en ellos, y en sus gestos esponsales, del Espíritu que los transforma y testimonia al mundo la belleza del Amor presente en su realidad matrimonial y familiar. Sólo en la obediencia filial y fraterna al Padre los esposos lo irán logrando, lo que no es posible sino en Cristo Jesús, en su sí único al Padre del cual estamos llamados a participar.

Desde esta comprensión, habrá que examinar prudencialmente, en cada caso, cómo acompañar, de qué modo juzgar, y que recursos brindar a los esposos en su itinerario Pascual. Al modo de los discípulos de Emaús, la Iglesia deberá pronunciar la Palabra que muestre para la realidad de esos esposos, bajo que virtualidad está presente el misterio de la Cruz en sus vidas (cfr. *Lc* 24,26-27), pero además realizar los gestos necesarios para que sus ojos reconozcan a Jesús (cfr. *Lc* 24,31). Sólo con referencia a él entenderán que son hijos y por ello hermanos, donde radica su vocación, su fuerza y su alegría. Sólo como hijos en el Hijo verán y podrán libremente asumir los bienes que el Padre reserva a sus hijos.

LUIS ALFREDO ANAYA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA – PARANÁ
20.12.2014 / 27.03.2015

La ley nueva y la nueva evangelización. La tradición tomista y la perspectiva moral de *Evangelii gaudium*

SUMARIO

Las indicaciones pastorales del Papa Francisco en *Evangelii gaudium* ofrecen la oportunidad para redescubrir el valor de la categoría *ley* bajo la guía de la tradición tomista recogida en el documento pontificio. La propuesta moral del Evangelio o *ley nueva*, siguiendo la sinonimia utilizada por santo Tomás de Aquino, no puede ser reducida a un precepto o una serie de normas; muy por el contrario, revisitando la doctrina del Doctor Común podemos descubrir la necesidad de una hermenéutica sapiencial y profundamente bíblica de uno de los pilares de la moral cristiana. En el camino de la conversión pastoral, el retorno a las fuentes tomistas vuelve a iluminar la reflexión teológica con fecundidad renovada.

Palabras clave: Ley moral, ley nueva, sistema de las leyes, Evangelio, Espíritu Santo, pneumatología moral, gracia, caridad, amistad, usus gratiae, ley viviente y personal, consejos evangélicos.

The New Law and the New Evangelization. The Thomist Tradition and the Moral Perspective of *Evangelii Gaudium*

ABSTRACT

The Pope's pastoral guidelines in *Evangelii gaudium* offer the opportunity to rediscover the value of the category *law* under the guidance of the thomistic tradition present in the papal document. The moral proposal of the Gospel or new law, following the synonymy used by Aquinas, cannot be reduced to a precept or a set of rules; quite the contrary, revisiting the doctrine of the Common Doctor, we may discover the need for wisdom and biblical interpretation of the pillars of Christian morality. In the way of pastoral conversion, the return to the thomist sources illuminates theological reflection again with renewed fertility.

Key words: Moral Law, New Law; System of Laws, Gospel; Holy Spirit, Moral Pneumatology, Grace, Charity, Friendship, usus gratiae, Living and Personal Law, Evangelical Counsels.

1. Una perspectiva pastoral

El camino que el Papa Francisco ha invitado a recorrer a la Iglesia está marcado por un acento fundamental de la existencia cristiana: la alegría. Él mismo la ha presentado en su Exhortación *Evangelii gaudium* como el fruto de un encuentro personal con Cristo, donde brota también una dinámica comunicacional original que se traduce luego en impulso misionero.

¿Cómo comunicar el mensaje? Si el mensaje antes que un contenido es una Persona, sin duda el lenguaje de comunicación –propio del encuentro interpersonal– ha de ser el del amor. El Evangelio es revelación no de una doctrina simplemente, sino que el Evangelio es Jesucristo. Su mensaje, aquel que la Iglesia quiere comunicar fielmente, antes que un dogma o una determinada enseñanza moral, es una buena noticia: Dios nos amó en Cristo Jesús. Y este amor y solo éste da sentido a la vocación cristiana, da un nuevo horizonte a la vida y una orientación decisiva.¹

El impulso misionero que el Papa indica para la pastoral de la “Iglesia en salida” nace entonces del corazón mismo del Evangelio y por tanto, del corazón de Jesús. La belleza del amor salvífico de Dios genera una adhesión más convencida cuando, sin renunciar a la profundidad y a la verdad, se anuncia como testimonio en una vida plena, transida por la misericordia. En esa sintonía, que une sin confundir lo humano con lo sobrenatural según el dinamismo vivificante del Espíritu Santo, la enseñanza moral de la Iglesia no es una ideología o un conjunto de preceptos sino también una buena noticia: la gracia que es una ley de amor.

El mismo Jesús, que invita a ir y a aprender de Él con la autoridad del Maestro bueno (Mt 11,29; Lc 18,18), anuncia que su carga es ligera: antes de pedir obediencia funda una relación, la de hijos adop-

1. Cf. BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Deus caritas est*, 25 dic 2005, AAS 98 (2006), 217; citado por FRANCISCO, *Exhortación posinodal Evangelii gaudium*, 24 nov 2013, 7.

tivos de Dios. Este amor filial, original y primero, coloca la vida moral antes que en el plano de la obligación en el ámbito del amor interpersonal, donde lo esencial de la ley no es un precepto sino un don personal (cf. Rm 5,5). Por eso no debe hacerse pesada la vida de los fieles con un conjunto de preceptos,² como si eso fuera la moral evangélica. El Evangelio es una Persona que da el amor antes que mandarlo.

A esta compleja y apasionante síntesis vital puede conducirse el anuncio moral implícito en la nueva evangelización a la que la Iglesia está convocada una vez más. ¿Doctrina nueva? ¡Claro que no! La más rica tradición teológica sirve al Magisterio del Papa Francisco para renovar y repropone la enseñanza de la Iglesia en un contexto histórico donde la ética de las virtudes y la teología de la ley nueva siguen vigentes. De hecho *Evangelii gaudium* recoge esta tradición para indicar el fundamento moral de la ansiada conversión pastoral.³

El legalismo ha sido por muchos años la corriente que marcó notablemente la formación sacerdotal y, como consecuencia, la transmisión de la moral católica. Una ética con referencia casi exclusiva a la norma redujo la experiencia moral a la casuística. Pero incluso la ética de las virtudes tampoco fue muy convincente por sospecha de nuevo pelagianismo. El lenguaje de los valores, muy influyente en la pedagogía de los últimos años, no superó el prejuicio normativo dejando la libertad personal desorientada en un horizonte plural y, en muchos casos, secularizado. Las implicancias pastorales de estos vaivenes ideológicos en la predicación moral son incalculables.⁴ No pretendemos analizarlas sino simplemente ubicarlas como trasfondo de un campo de evangelización que continúa desafiándonos y reclamándonos un renovado ardor, nuevos métodos, nueva expresión, aún treinta años después de su convocatoria inicial.⁵

En la continuidad y en la originalidad del magisterio del papa Francisco puede notarse ese mismo deseo que animó a sus predecesores y que sin duda traduce lo que el Espíritu dice a la Iglesia. No son

2. Cf. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Ad Inquisitiones Iulianae, Epist.* 55, c.19: ML 33,221.

3. Cf. EG 43-45.

4. Cf. L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Milano, Edizioni Ares, 1993.

5. JUAN PABLO II, *Discurso a la XIX Asamblea del CELAM* (9 de marzo de 1983), 3: AAS 75 (1983), 778.

vientos de cambio sino un soplo de conversión bajo el cual es fundamental dejarse conducir. Y esta tarea también compete a la teología y a los teólogos. En este sentido, la renovación iniciada en el ámbito de la reflexión moral por la Encíclica *Veritatis splendor*⁶ tal vez haya puesto las bases de una propuesta ética menos ligada al legalismo y más fecundamente imbuida de “evangelismo” que en el contexto actual ayude a caminar, edificar y confesar a Jesucristo, “(...) no como quien impone una nueva obligación, sino como quien comparte una alegría, señala un horizonte bello, ofrece un banquete deseable”.⁷

La teología moral utiliza categorías que también necesitan “convertirse”. Una de ellas –si no la más polémica– es el concepto de ley. La sensibilidad semántica de nuestros días es más tendiente a la *a-*nomia o a la *auto*-nomía que a la dócil sujeción que suponía otrora el término ley. Nos interesa destacar solamente el hecho cultural porque el sujeto moral contemporáneo a evangelizar percibe la obligatoriedad de manera muy distinta a como la vivían otras generaciones. La sociología tendrá sus argumentos y puntos de análisis propios; pero la teología no puede desconocerlos. Pero es posible volver sobre el viejo tema de la ley moral con una mirada nueva, una mirada no retrospectiva y nostálgica sino actual y fecunda.

¿Es posible una presentación de la moral cristiana sin referencia a la ley? La pretensión probablemente obligue a suprimir alguna página evangélica. Tal vez mejor sería una relectura cristiana de la ley moral, retomando algo de la gran tradición teológica que tenemos a nuestro alcance e intentar una “nueva expresión”. Esto es lo que nos proponemos en las siguientes páginas que intentan ser un aporte a la reflexión y a la conversión pastoral auspiciada por *Evangelii gaudium*.

2. La ley Nueva o *lex evangelii* en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino

La tradición teológica encuentra en Santo Tomás el mayor exponente cuando se trata de indagar el tema de la ley moral. Numerosos estu-

6. Cf. A. BONANDI, *Veritatis splendor. Treinta años de Teología moral*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2003.

7. Cf. EG 14.

dios⁸ ponen de relieve la profunda comprensión de este núcleo fundamental de la ética cristiana donde el Aquinate supo recoger las enseñanzas de sus predecesores y sentar las bases para desarrollos posteriores. En efecto, sin perder de vista las enseñanzas y *auctoritas* de San Agustín,⁹ Tomás elabora su propia teología de la ley, un verdadero sistema de leyes¹⁰ que encuentra en la ley nueva o *lex evangelii* su coronamiento.

Encontramos el estadio más maduro del tratamiento de la ley nueva en la *Summa theologiae*.¹¹ Pero bien vale la pena detenerse análisis de las fuentes que nos ofrece una primera consideración general, de tipo histórico-genética, en torno al tema de la ley moral en su conjunto.¹²

Mientras que el concepto *lex* de la escuela franciscana –encarnada por Alejandro de Hales, autor de la primera *Summa* medieval y que Tomás ciertamente conocía– se centra en el rol de la voluntad del legislador, Santo Tomás insistirá una y otra vez sobre el rol de la *ratio* en la economía de la ley. El concepto tomista de ley es actual (v.g. *aliquid rationis* y *opus rationis*),¹³ de profunda raíz bíblico-sapiencial (v.g. *Torá* o *instructio*) y fundamentalmente analógico. Esto le permitirá emplear la misma categoría usada por la tradición para vehicular un

8. Por sólo citar algunos de los más valiosos y recientes: PH. DELHAYE, “La loi nouvelle comme dynamisme de l’Esprit-Saint”, en: L. J. ELDERS; K. HEDWIG (eds.), *Lex et libertas: Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas’ Philosophy*, Città del Vaticano, LEV, 1987, 265-280; S.-Th. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale. Etudes pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Paris, Casterman, 1964; Id., *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, 1985 (1993³); J. TONNEAU, *La loi nouvelle. (1^a-2^{ae} – Questions 106-108)*, Trad., notes et appendices, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

9. Cf. I. BIFFI, “La legge nuova. Agostino e Tommaso”, en: Id., *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d’Aquino*, Milano, Jaca Book, 1995, 179-213; Id., “L’«auctoritas» di Sant’Agostino nelle questioni sulla legge nuova della «Summa theologiae» di San Tommaso d’Aquino”, *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 220-248.

10. Sobre el “sistema de las leyes” véase: A. SCOLA, “Sul sistema delle leggi. Elementi per una fondazione teologica”, en: Id., *Questioni di antropologia teologica*, Roma, PUL-Mursia, 1997², 131-138.

11. Un importante estudio que ha de tenerse en cuenta es el de G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull’evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d’Aquino*, Roma, LAS, 1983.

12. Nos permitimos remitir aquí a nuestro estudio que será reseñado básicamente en las líneas que siguen: L. D. MALASPINA, *Tota lex Christi pendet a caritate. La ley nueva, hermenéutica definitiva de la ley natural en la perspectiva de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Editorial Ágape, 2013.

13. Cf. STh, I-II, q. 90, a. 1. Así lo afirma también TONNEAU, *La loi nouvelle*, 242. Explica R. VELA, “Introduzione”, en: S. Tommaso d’Aquino, *La Somma Teologica*, vol. XII: La legge, 31 (nota 3): “Il termine latino *ordinatio* significa prima di tutto porre un ordine, stabilire un piano di direzione, in cui i mezzi siano adattati e proporzionati al fine; significa inoltre imporre un ordine: comandare e obbligare. Nel primo significato la legge è essenzialmente, appartiene alla ragione; (...). Nel secondo significato la legge è opera ed espressione della volontà”.

contenido esencial, novedoso y original: la ley es una luz (como lo es la razón) que ordena y guía internamente las acciones.

Encarnando el evangelismo apostólico y mendicante de la época,¹⁴ el Doctor común hace del *evangelium* la fuente inspiradora de su teología bíblica de la ley. La economía de los dos Testamentos confluye en Cristo, *Verbum abbreviatum*. En efecto, “en Jesucristo –afirma Henri De Lubac– la antigua ley encontraba precedentemente su unidad. De siglo en siglo, todo en esta ley convergía hacia Él. Es Él quien, de la totalidad de las Escrituras, constituía ya la única Palabra de Dios (...). En Él, las *verba multa* de los escritores bíblicos devienen para siempre *Verbum unum* (...). El Verbo hecho carne es (para el cristiano) el *Verbum abbreviatum*. Él abarca la maravilla cantada por el profeta: *Verbum abbreviatum fecit Deus super terram*” (cfr. Rm 9,28¹⁵).¹⁶

La clave de bóveda de la moral tomista será la *lex nova*.¹⁷ Esta convicción fue madurando a lo largo de su carrera. De aquí que sus principales líneas doctrinales puedan descubrirse ya en los escritos de juventud cuando comentaba la Sagrada Escritura. Es lo que se constata también al estudiar las páginas del *Scriptum super Sententiis*. La ley nueva es presentada allí como una *via ad amorem*¹⁸ anticipando lo que será una constante de su concepción: la ley mira a formar al virtuoso.¹⁹ La perspectiva cristológica aquí es fundamental: *Sola lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit*,²⁰ de modo tal que la ley moral será un instru-

14. Cf. M.-D. CHENU, “Évangélisme et théologie au XIII^e siècle”, en: *Mélanges offerts au r.p. Ferdinand Cavallera*, Toulouse, Bibliothèque de l’Institut Catholique, 1948, 339-346.

15. Anotamos aquí una curiosa indicación contextual: esta cita de la carta a los Romanos, santo Tomás la usará en el opúsculo sobre los Diez Mandamientos para mostrar cómo Cristo hizo del amor una *lex brevis*, a fin de simplificar, condensar, abreviar en ella todas las demás leyes; cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Collationes in decem praeceptis*, Prooemium.

16. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture. III*, 1, Paris, Aubier, 1964, 187.

17. Cf. S.-TH. PINCKAERS, “La loi nouvelle, sommet de la morale chrétienne, selon l’Encyclique *Veritatis splendor*”, en: G. BORGONOVO (a cura di), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della santa Chiesa*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, 121-146.

18. III *Super Sent.*, d. 40, q. 1, a. 4, qcl. 2, sol.: “Ad secundam quaestionem dicendum, quod ex ipso modo legislationis apparet quod lex vetus est lex timoris, *lex autem nova lex amoris*. Lex enim nova ex ostensione divinae caritatis initium sumpsit: quia in effusione sanguinis Jesu Christi, qui fuit perfectissimae caritatis signum, novum testamentum consummatum est”.

19. Encontramos el desarrollo de esta directriz del pensamiento tomista en III *Super Sent.*, d. 40. Ya antes había declarado en el *Prooemium* del tratado sobre la ley: “Postquam determinavit Magister de virtutibus et donis quae nos ad bene operandum inclinat, in parte ista determinat de praeceptis legis quibus ad opera virtutum et donorum dirigimur”, *Ibid.* 37, div. text.

20. IV *Super Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1, ad 1um.

mento capaz de guiar al hombre hacia la perfección, y que será interiorizada no bajo la constrictión del temor sino mediante el amor.

Esta colocación del tema de la ley en relación al tema del amor será clave en la *Summa contra gentiles*. El escrito revela una dirección precisa tendiente a interiorizar los factores constitutivos de la vida moral en sentido personal. Dos aspectos sobresalen en este escrito apologético. Ante todo el rol de la Providencia²¹ y luego los primeros trazos de una “pneumatología moral”.²² En efecto, la Providencia ocupa el lugar de la ley eterna, con lo cual se modifica la perspectiva bajo la cual san Agustín había colocado todo el tema de la ley moral. El gobierno de la creatura es una participación en la Providencia divina, de modo que no se acentúa tanto el aspecto del mandato divino cuanto la relevancia que tiene para el sujeto su capacidad “auto-regulante”. La trascendencia de la ley divina queda asegurada en la sabiduría gobernadora. La interiorización de la misma se realiza dentro de una dinámica personal: la experiencia de la amistad. Porque la ley nueva es una *lex amoris*,²³ no sólo tiene como fin el amor del bien, sino que causa ese amor gracias a la presencia del Espíritu Santo, protagonista de la vida moral, pues *per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur*.²⁴ En este contexto afectivo, la ley pierde exterioridad para ganar un puesto definitivo en el corazón del sujeto: movido por la gracia, constituido en amistad con Dios,²⁵ el hombre se sitúa de una manera nueva en su camino hacia la felicidad, pues el Amor que lo habita lo conduce al cumplimiento de la ley: *Tota legis impletio ex dilectione dependet*.²⁶

Una fuente escriturística fundamental de la teología tomista de la

21. CG, III, c. 114, n. 2877.

22. Cf. PH. DELHAYE, “La loi nouvelle comme dynamisme de l’Esprit-Saint”, en: L. J. ELDERS-K. HEDWIG (eds.), *Lex et Libertas*, 265-280, 274-278.

23. CG, III, c. 116 (n. 2893).

24. CG, IV, c. 20 (n. 3571).

25. CG, III, c. 157 (n. 3301):“(...) per gratiam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem”. Subrayando el rol del Espíritu Santo, que nos hace amigos de Dios, en este capítulo de la CG, anota PH. DELHAYE, “L’Esprit Saint et la loi nouvelle”, en: AA.VV., *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Città del Vaticano, LEV, 1983, 1177-1193, 1189-1190: “La amitié fait vivre dans l’intimité de l’ami (...) apporte la joie, elle fait voir les paroles et les gestes de l’ami comme des réconforts en face de tous les sujet d’inquiétude”.

26. CG, III, c. 128 (n. 3007). De hecho, si bien no se habla de la ley nueva directamente, en el tratado de la gracia (CG, III, c. 158), sin embargo, la caridad que ayuda a los demás a llevar sus cargas, es presentada como cumplimiento de la ley de Cristo: *ibid.*, n. 331: “(...) Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dum uterque in caritate fuerit. Hinc est quod apostolus dicit, Gal 6,2: Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi”.

lex nova son los escritos paulinos.²⁷ Del *corpus paulinum* dos citas son decisivas para el Doctor Angélico: Rm 5,5²⁸ y Rm 8,2.²⁹ En efecto, la primera referencia determina el carácter interior infuso de la ley nueva; la segunda, toda su potencialidad vivificante,³⁰ en el marco de lo que puede llamarse el *sistema de las leyes*.³¹ De aquí que, en el régimen de la *lex evangelii* la libertad filial –tema preponderante en la carta a los Gálatas– reciba su orientación definitiva gracias al impulso dinámico del amor.³² En efecto, renovado y conducido por el Espíritu (*instinctus gratiae*), el cristiano puede considerarse auténticamente “libre”, pues ya no está bajo el yugo esclavizante de la “ley” (cfr. *Gal* 5,18-21) sino que ha sido introducido en una vida que encuentra en la caridad de Cristo (cfr. *Gal* 6,1-5) un principio nuevo para sus acciones (cfr. *Gal* 5,6).

El amor es el resumen y la plenitud de la ley (Rom 13,10).³³ Este aspecto sintético aparece subrayado en *Collationes in decem praeceptis*:³⁴ la ley de Cristo es una *lex brevis*.³⁵ Santo Tomás la presenta aquí como una luz que guía interiormente las acciones: *Caritas docet omnia*

27. Cf. J. MAHONEY, *The Spirit of God and the Sons of God: The Power of the Holy Spirit in Christian Behavior According to the Scripture Commentaries of Saint Thomas Aquinas (Excerpta ex dissertatione ad Lauream)*, London, Pontificia Universitas Gregoriana, 1974. Puede consultarse también: J. LARRÚ, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, Roma, Lateran University Press, 2003.

28. *Super Ep. ad Romanos*, c. V, lect. 1: n. 392ss.

29. *Super Ep. ad Romanos*, c. VIII, lect. 1: n. 602-603.

30. Según S. LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli, M. D'Auria, 1967, 138, aquí “san Tommaso identifica ciò che san Paolo chiama la «legge dello spirito» con l'attività dello Spirito Santo in noi, ciò che opera in noi lo Spirito Santo, con la persona stessa dello Spirito Santo, interpretazione allora comune, benché sorprenda numerosi commentatori moderni”. Y continua explicando, *ibid.*, 141: “La fórmula de san Pablo en Rm 8, 2: *o nomos tou pneumatos tes zoe...*, «la legge dello spirito della vita». Il genitivo si deve intendere come un genitivo di definizione o di esplicazione, nel senso in cui parliamo della «virtù della pazienza»...”.

31. Cf. A. SCOLA, “Sul sistema delle leggi. Elementi per una fondazione teologica”, en: *Questioni di antropologia teologica*, Roma, PUL-Mursia, 1972, 131-138.

32. *Super Ep. ad Galatas*, c. IV, lect. 8: n. 260: “Quantum ad affectum vero, quia nova lex generat affectum amoris, qui pertinet ad libertatem, nam qui amat, ex se movetur. Vetus autem generat affectum timoris, in quo est servitus; qui enim timet, non ex se, sed ex alio movetur. Rm. VIII, v. 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*, et cetera”.

33. *Super Ep. ad Romanos*, c. XIII, lect. 2, n. 1049: “Tota lex et prophetae pendet in duobus mandatis charitatis”.

34. Seguimos la edición crítica preparada por J.-P. TORRELL, “Les «*Collationes in decem praeceptis*» de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 69 (1985) 227-263.

35. *Collationes in decem praeceptis*: “Sed manifestum est quod non omnes possunt scientiae insudare et propterea a Christo data est *lex brevis* ut ab omnibus posset sciri et nullus propter ignorantiam possit ab eius observantia excusari”.

necessaria ad salutem. No es una ley de temor servil sino de amor filial y amistoso; una ley radicada en el corazón humano por el Don de Cristo que, distinguiéndose de la ley natural, ayuda a que ésta recupere su fuerza original oscurecida a causa del pecado. La dinámica del amor preside el análisis de este escrito, ofreciéndonos de este modo una perspectiva fundamental: *Tota lex Christi pendet a caritate*.³⁶

3. La ley nueva en la cima de la teología moral de la *Summa theologiae*

Dentro de la arquitectura de la *Summa theologiae* el tratado de la ley nueva³⁷ ocupa un lugar cuantitativamente poco relevante –tres *quaestiones* y doce *articuli*– pero de capital importancia para el conjunto de la moral tomista.³⁸ El *de lege evangelii* concluye el *de legibus*, el cual a su vez está precedido por el estudio general de las virtudes y se ubica a las puertas del tratado sobre la gracia, parte final de la I-II. Santo Tomás concibe el discurso de la ley dentro del *motus rationalis creaturae* –perspectiva fundamental de la *moralis consideratio*. La ley es un principio directivo exterior que entra en la construcción del acto humano junto con la gracia, principio también exterior y de naturaleza activa. A modo de síntesis, presentamos en cuatro los puntos que pueden considerarse fundamentales:

a. El *Evangelium* es la ley nueva. El primer aspecto que el Aquinate afronta con particular originalidad es su carácter interior infuso en *q.* 106, *a.* 1. Distingue en la unidad un elemento *potissimum* (*gratia Spiritus Sancti*) y un elemento *secundarium*³⁹ y derivado. Por el primero, la ley nueva es *principaliter* una ley interior⁴⁰, algo que hasta enton-

36. *Collationes in decem praeceptis*, Proemium.

37. Cf. *Summa theologiae*, I-II, qq. 106-108. El mejor estudio crítico es el de J. TONNEAU, *La loi nouvelle*. (1ª-2ª – Questions 106-108). Trad., notes et appendices, Paris, Éditions du Cerf, 1999. Véase también: J.-M. AUBERT, “Loi et évangile. Aperçu historique. Saint Thomas et la loi nouvelle”, en: *Dictionnaire de spiritualité*. IX, Paris, Beauchesne, 1976, col. 973.

38. Cf. S.-Th. PINCKAERS, “La ley nueva en la cima de la moral cristiana”, en: G. DEL POZO ABEJÓN (dir.), *Comentarios a la “Veritatis splendor”*, Madrid, BAC, 1994, 475-498.

39. Cf. E. KACZYNSKI, *La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secondo San Tommaso*, Roma-Vicenza, Libreria Internazionale Edizioni Francescane, 1974.

40. Cf. M. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale. Tome 1. Morale Fondamentale*, Paris, Parole et Silence, 2010, 718: “L'élément principal c'est la grâce de Saint-Esprit. À ce titre, la loi nouvelle n'est inscrite que dans les cœurs, comme inclination intérieure reçue de Dieu ; c'est la charité, née de la foi”.

ces sólo se afirmaba de la ley natural; secundariamente es una ley exterior escrita y preceptiva, incluyendo aquí la predicación apostólica, los sacramentos y la instrucción eclesial. La gracia que contiene no es sino la gracia de Cristo: una gracia de filiación adoptiva⁴¹ que nos convierte en hijos de la luz para realizar las mismas acciones de Cristo. Su especificidad radica en regular los actos interiores. La fe y la caridad derramada en el corazón humano despiertan un sentido nuevo,⁴² y crean al mismo tiempo las disposiciones interiores adecuadas para el recto uso de la gracia (*usus gratiae*);⁴³ iluminan y dinamizan la vida del cristiano quien, además de la ley natural, cuenta ahora con una nueva luz interior para guiar sus acciones animado por el Espíritu.

b. La *lex nova* lleva a cumplimiento las promesas de la ley antigua (largamente estudiada en las *quaestiones* precedentes)⁴⁴ y contenidas en la predicación profética (cfr. Jer 31,31.33). Santo Tomás concibe el paso de un régimen a otro no simplemente como una continuidad histórica sino además como el advenimiento definitivo de una novedad ya presente aunque aún no manifestada en plenitud. El arco de la historia es visto dentro del designio divino de salvación.⁴⁵ Este designio sapiente comporta una pedagogía divina (*congruitas temporis*):⁴⁶ tiene como momento inicial la creación y como momento culminante la venida de Cristo. La ley natural, con su economía propia, es reflejo (*lumen rationis naturalis*)⁴⁷ de aquella sabiduría original que es

41. Cf. R. TREMBLAY, "Du coeur du Fils aux coeurs des fils: la morale «modelée» par l'Esprit", *Lateranum* 58 (2002) 81-98.

42. Como ha notado el p. Delhaye, la idea de la *nueva creatura* (Cf. Gal 6,15) que santo Tomás desarrolla a lo largo del tratado de la ley nueva es una especie de instrumentación técnica de la doctrina de san Pablo. Cf. PH. DELHAYE, "La exigencia cristiana según san Pablo", *Scripta Theologica* 15 (1983) 669-738.

43. Cf. *STh*, I-II, q. 106, a. 1, co. La expresión, de herencia agustiniana, tiene su origen en la doctrina paulina contenida en *1 Tim* 1,5.8.

44. Cf. *STh*, I-II, qq. 98-105. Al respecto: N. BLAZQUEZ, "Los tratados sobre la ley antigua y nueva en la «Summa theologiae»", *Scripta theologia* 15 (1983/2) 421-467.

45. Cf. G. HELEWA, "Dalla «legge vecchia» alla «legge nuova»", en: E. ZOFFOLI (a cura di) *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso - LEV, 1991, 117-126.

46. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Ep. ad Hebraeos*, c. X, lect. 1: n. 480. En la misma línea interpretativa veáanse: *Super II Ep. ad Corinthios*, c. VI, lect. 1: n. 205-207; *Super Ep. ad Galatas*, c. IV, lect. 1: n. 200-201; *Super Ep. ad Ephesios*, c. I, lect. 3: n. 28.

47. *STh*, I-II, q. 91, a. 2, co.: "(...) lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. A propósito de lo cual, explica M. RHONHEIMER, "L'azione umana e Dio: autonomia e teonomia morale in San Tommaso d'Aquino", en: J. J. PEREZ-SOBA; E. STEFANYAN (a cura di), *L'azione, fonte di novi-*

participada a la creatura como capacidad de autogobierno. Cristo, Sabiduría del Padre y Verbo eterno, al asumir la naturaleza humana, lleva a cumplimiento su dinamismo convirtiéndose en *auctor-legislator* y “principio” de una *lex perfectionis*. La encarnación y la pasión redentora (v.g. misterio pascual) se orientan hacia Pentecostés:⁴⁸ la Nueva Alianza sellada mediante la entrega obediente de Cristo en la Cruz deviene una alianza interior (cfr. *Hb* 8,8.10) por la comunicación del don del Espíritu, y que nos es dado a través de un signo concreto de mediación histórica: la participación en la Iglesia,⁴⁹ mediadora sacramental de los dones de la gracia y casa de los *christifideles*, destinada a la plenitud escatológica (*gloria, consummatio sæculi*).⁵⁰

c. La finalidad específica de la *lex evangelii* plenifica el fin de la ley, realizando la unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. Esto lo hace en cuanto que es una *lex amoris*. El amor filial que supera el temor servil permite colocar las acciones particulares en sintonía con el fin beatificante,⁵¹ ordenando a la vez los actos interiores. Este anclaje en el fin, obra de la *lex caritatis*, caracteriza el régimen de la ley nueva y lleva a cumplimiento los dinanismos naturales ya presentes en las inclinaciones donde se radica la ley natural.⁵² El bien humano⁵³ (*bonum rationis*) se expresa en dichas inclinaciones que indican los bienes parti-

tà. *Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Siena, Cantagalli, 2009, 187-231, 216: “L'intelletto umano è veramente luce, partecipata da Dio, un modo di essere illuminati da Dio, ma non in senso platonico-agostiniano, ma a livello di causalità seconda, creata, intrinseca all'uomo. È una luce che fa parte della natura umana”. Del mismo autor puede verse: RHONHEIMER, “Natural Law as a «Work of Reason»: Understanding the metaphysics of Participated Theonomy”, *The American Journal of jurisprudence* 55 (2010) 41-77.

48. Cf. J. LÉCOUYER, “Pentecôte et loi nouvelle”, *La vie spirituelle* 88 (1953) 471-490.

49. Cf. S.-Th. PINCKAERS, “L'Eglise dans la Loi nouvelle. Esprit et institution”, *Nova et Vetera* 62 (1987) 242-262.

50. Cf. P. RODRIGUEZ, “Spontanéité et caractère légal de la loi nouvelle”, en: L. J. ELDERS; K. HEDWIG (eds.), *Lex et libertas*, 254-264, 259: “La *lex indita* –la grâce de l'Esprit Saint– est dans l'histoire l'anticipation eschatologique de la plénitude personnelle qui nos est offerte dans la consommation céleste”.

51. Cf. L. MELINA; J. NORIEGA; J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid, Ediciones Palabra, 2001, 389: “La bienaventuranza no es algo distinto de la caridad, es decir, de aquella forma especial de amistad con Dios, sino que es la actividad de la caridad perfectamente realizada. La caridad, que fija la intencionalidad del hombre en Dios, se funda sobre la comunicación de la bienaventuranza eterna, la cual es, por tanto, no sólo un fin futuro, sino también un bien donado ya desde ahora en la intimidad con Dios”. Se cita: *STh*, II-II, q. 25, a. 3, co.: *Caritas fundatur super communicationes beatitudinis aeternae*.

52. Para un panorama del debate actual sobre este aspecto, véase M. LEVERING, “Natural Law and Natural Inclinations: Rhonheimer, Pinckaers, McAleer”, *The Thomist* 70 (2006) 155-201.

53. Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, TTS 28, Mainz, Grünewald, 1987, 573-585.

culares como fines virtuosos. La caridad confirma, rectifica y transforma la afectividad, pues crea un instinto correspondiente (*instinctus Spiritus Sancti*)⁵⁴ que es fundamental para la determinación del acto moral según una connaturalidad virtuosa. En cuanto gracia *superaddita* no violenta la *natura*⁵⁵ sino que la purifica y guía internamente: la ley nueva orienta de un modo definitivo y ayuda a alcanzar el único y mismo fin hacia el cual la ley natural dirige inicialmente.⁵⁶ Así pues, la libertad humana se transforma en una libertad filial y recibe un nuevo impulso que la sostiene: acogiendo el don del Espíritu la carga pesada de los preceptos se aligera y sintetiza en el amor a Dios y al prójimo (*via caritatis*).⁵⁷ Se genera así una nueva espontaneidad en el afecto; el precepto (*instructio*) es internalizado, de modo que elegir el bien excelente y virtuoso es el modo “habitual” (*modus amoris; propter amorem*)⁵⁸ que involucra tanto el don sobrenatural como la respuesta humana. La intención del fin se coloca desde el inicio mismo de la acción: antes de actuar se recibe ya un don (caridad; cf. 1Jn 4,10). Es el tema de la amistad con Cristo (v.g. unión afectiva) que santo Tomás propone como origen, desarrollo y fin de la vida moral.⁵⁹

d. Una vez presentados el contenido principal de la *lex evangelii*, su origen y la finalidad a la cual conduce, resta el análisis de lo que podríamos denominar el contenido material de la ley nueva. El Aquinate centra su reflexión en la persona de Cristo *maxime sapiens et amicus* (I-II, q. 108, a. 4, *sed contra*), operando una especie de inclusión con aquello que había establecido al inicio del tratado (cf. I-II, q. 106, a.1).

54. Cf. *Super Ep. ad Galatas*, c. V, lect. 5: n. 318. Allí santo Tomás, con su lenguaje propio, expresa la interiorización personal de este principio dinámico: “(...) motus et instinctus Spiritus Sancti, qui est in iustis (...) est proprius eorum instinctus, nam charitas inclinatur ad illud idem quod lex praecipit. Quia ergo iusti habent legem interiorem, sponte faciunt quos lex mandat”. Véase también: S.-Th. PINCKAERS, “L’instinct et l’Esprit Saint au cœur de l’éthique chrétienne”, en: C.J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au Prof. S. Pinckaers à l’occasion de son 65^e anniversaire*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1991, 213-223.

55. Cf. J. P. TORREL, “Nature et grâce chez Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 101 (2001) 167-202.

56. Un interesante aporte sobre este punto ha sido presentado M. RHONHEIMER, “Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa é il compimento la legge del Vangelo?”, en: G. BORGONOVO (a cura di), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Lugano, Pieme, 1996, 147-168.

57. Cf. U. KÜHN, *Via caritatis: Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Vandenhoeck, Göttingen, 1965.

58. *STh*, I-II, q. 107, a. 4, ad 2um.

59. Cf. J. P. TORREL, “La charité comme amitié chez saint Thomas d’Aquin”, *La vie spirituelle* 81 (2001) 265-283.

Los preceptos morales son reinterpretados por el Maestro que enseña un camino de plenitud. El Sermón de la montaña es la carta magna de la ley nueva;⁶⁰ no es un nuevo conjunto de preceptos diferentes a los ya existentes en la ley antigua, pues Cristo es más que un “nuevo Moisés”: él mismo se convierte en ley interior, y habiéndose hecho hombre se hizo nuestro amigo y nos instruye con la sabiduría de sus consejos, elemento específico de la ley nueva.⁶¹ Porque su ley supera la constricción del precepto mediante el amor que dona, ella es más grave que la antigua, dando la fuerza necesaria para realizar aquello que la ley de la antigua alianza solo se limitaba a prescribir o prohibir. La ley nueva es, así, una *lex perfectæ libertatis*: su normatividad radica en la comunión con Cristo y en la amistad que ofrece, siendo ahora ella la regla y medida de las propias acciones.⁶² Toda la conducta humana es reorientada no por la vía del precepto exterior sino a través del afecto interior:⁶³ el Amigo, porque *docet*, deviene *magister vitae*, y porque es propio del sabio poner orden,⁶⁴ reconduce al orden original, ayudando a ver con mayor claridad la prioridad del bien, la banalidad del mal y la relatividad de los “bienes de este mundo” (cf. 1 Jn 2,16).

4. Síntesis

Tota lex Christi pendet a caritate. Esta convicción de santo Tomás, “teólogo de la ley nueva”, sigue siendo de gran fecundidad y actualidad. El fundamento cristológico de la ley nueva está radicado en

60. Cf. S.-Th. PINCKAERS, “Le sermon sur la montagne et la morale”, *Communio* 7 (1982) 85-92.

61. Cf. ID., “Les conseils évangéliques et la morale chrétienne”, *Sources* 12 (1986) 249-254; 13 (1987) 9-12.

62. *Super Io.*, c. XIII, lect. 7, n. 1836: “Mandatorum observatio non est divinae amicitiae causa, sed signum”.

63. Cf. III *Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 3, ad 2um., citado por L. MELINA, “Amore, desiderio e azione”, en: ID., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento dell' Teologia Morale Fondamentale*, Roma, PUL-Mursia, 2001, 29. Allí comenta: “Nella dinamica dell'amicizia, l'amato diventa regola dell'amante: l'unione affettiva fa percepire come conveniente e connaturale quanto egli vuole”.

64. Cf. CG, I, c. 1 (n. 2): “Sapientis est ordinare”, según la cita de ARISTOTELES, I *Metaphysica*, c. 2, 982a18. Santo Tomás la aplicará a Dios en CG, II, c. 24. Al respecto, véase la interpretación de J. NORIEGA, *Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Roma, PUL- Mursia, 2000, 258-261. Una aproximación recientemente propuesta puede verse en F. MARTY, “Sapientis est ordinare. Saint Thomas d'Aquin, quand la théologie se fait science”, en: A. VINGT-TROIS ; F. X. DUMORTIER; M. LÉNA (eds.), *La lettre de l'esprit. Mélanges offerts à Michel Sales*, Paris, Parole et Silence, 2005, 151-167.

la novedad que comunica: el don de la comunión con Cristo mediante la gracia interior del Espíritu Santo. Esta nueva interioridad no es una “norma nueva” o una exigencia ética más radical que aquella ya establecida en el régimen antiguo o plasmada originariamente en la economía de la ley natural: la *gratia Spiritus Sancti*, en la cual consiste toda la potencialidad de la ley nueva, genera un nuevo modo de ser en Cristo (cfr. Gal 2,20) que lleva a plenitud el dinamismo humano. Es un don que “no disminuye, sino que refuerza la exigencia moral del amor” (VS 24) y que se despliega en la vida del cristiano, en sus acciones concretas, de modo tal que, instruidos y ayudados por el Espíritu de Cristo, y junto con Él, es posible hacer lo que Él mismo ha hecho: andar de continuo como Él anduvo (cfr. 1Jn 2,6). A este punto, la ley ha alcanzado su máxima expresión: es una luz para caminar en el amor.

La nueva evangelización necesita, pues, discípulos misioneros, testigos creíbles de la fuerza transformadora y plenificante del Amor de Cristo. Su amor por nosotros no es un modelo ético sino un don que pide lo que da: la respuesta del amor misericordioso. Porque amor saca amor, fe saca alegría. Y esa alegría de la fe, gracia del Espíritu, es la que no podemos ahogar en un precepto o una moral legalista que está muy lejos de ser reflejo del pensamiento teológico que hemos intentado esbozar en este artículo. Tal vez parte de la tan anhelada conversión pastoral pase por convencernos de que el amor y la ley son, en Cristo, una y la misma realidad. El anuncio misionero es imposible sin una vida fiel a esta experiencia cristiana: la *via amoris* que Jesús nos propone recorrer y que es Él mismo.

LUIS D. MALASPINA
06.11.2014 / 05.03.2015

Mons. Enrique Angelelli, testigo de la fe

RESUMEN

Esta presentación sobre el tercer obispo de La Rioja se ubica en el marco del *nihil obstat* de la Congregación para la Causa de los Santos en orden a iniciar el proceso de beatificación. Esto impulsa a describir algunos pasos de su actividad pastoral en la diócesis, con el objetivo de conocer el *Testimonio* que dio hasta la muerte. Teniendo en cuenta que el apostolado de Mons. Angelelli se desarrolló en un conflictivo escenario político, se abordan ciertas respuestas con las que él iluminó aquella coyuntura histórica.

Palabras clave: Enrique Angelelli, beatificación, testimonio, escenario político, respuestas.

Mons. Enrique Angelelli, Witness Of Faith

ABSTRACT

This reflection on the third bishop of La Rioja is located in the context of the *nihil obstat* of the Congregation for the Causes of Saints in order to begin the process of beatification. This leads to look some steps describing his pastoral work in the diocese, with the aim of knowing the *Testimony* he gave on the way to death. Given that the apostolate of Mons. Angelelli took place in a controversial political scene, this article studies some responses with which he illuminated this historical juncture.

Key words: Enrique Angelelli, Beatification, Testimony, Political Scene, Responses.

Recientemente, el cardenal Ángel Amato SDB, prefecto de la Congregación para la Causa de los Santos, comunicó a monseñor Marcelo Colombo, actual obispo de La Rioja, que no se encontraron obstáculos para continuar con los pasos del proceso de beatificación y martirio de monseñor Enrique Angelelli.¹

La Comisión ad hoc de Argentina, creada en 2006 por el entonces cardenal Jorge Mario Bergoglio y dirigida por el recordado monseñor Carmelo Juan Giaquinta para investigar eclesialmente el caso, ya había observado en la diócesis de un deseo creciente y fuertemente instalado de promover la causa de beatificación.²

En el artículo anterior, sobre la *recepción diocesana* de la muerte de Angelelli,³ después de haber recopilado los testimonios de la gente sobre este acontecimiento penoso, se hizo evidente que los humildes tienen un instinto evangélico para reconocer lo que “los libera, los acerca a Dios y a la Iglesia”.⁴ En aquella oportunidad, hacia el final del texto, “auguramos el progreso de las investigaciones de y de , que quizás, esté en los planes de Dios en un futuro próximo”.⁵ Felizmente, el Señor de no dejó pasar muchos meses más para que ese anhelo se fuera concretizando.

Paralelamente, la investigación sobre los martirios de los padres de Chamental, Carlos Murias OFMconv. y Gabriel Longueville y del laico Wenceslao Pedernera, concluye formalmente su etapa diocesana este 15 de mayo cuyo informe será remitido al Vaticano para continuar el trámite pertinente. También en este contexto, el 12 de mayo en el Palacio de de Buenos Aires, Luis Miguel Baronetto presentó el libro *Homicidio del obispo Angelelli* que compila la *Sentencia Judicial*.⁶

El estudio sobre Monseñor Angelelli, *Testigo de la fe*, en estas circunstancias, parece casi necesario. Los “Signos de los Tiempos” así nos lo indican. Sin embargo, pretender abarcar su personalidad resulta temerario. Basta presentar algunos hitos de su vida para poder orientarnos en el conocimiento de su perfil evangélico y pastoral. De este modo, trataremos de comprender su pensamiento y acción -verdaderamente libres de ideologías- sobre la situación socio-política que tuvo que enfrentar.

1. Cf. *Avvenire* (11 – V – 2015); (11 – V – 2015); *AICA* (12 – V – 2015).

2. Cf. C. GIAQUINTA, Carta a Mons. Roberto Rodríguez, , 18 de septiembre de 2006, Archivo de Argentina.

3. *Teología* 115 (2014) 11 – 31.

4. “Reportaje a Mons. Witte”, *Tiempo Latinoamericano* 8 (1983) 12 en: *Ibid.*, 30.

5. P. PASTRONE, *Mons. Enrique Angelelli, obispo de La Rioja (1968 – 1976). Recepción diocesana de su muerte*, 31.

6. Córdoba, Ed. Tiempo Latinoamericano, 2015.

1. Su testimonio como obispo de La Rioja previo a los acontecimientos de 1976

La planificación pastoral del obispo en su nueva diócesis

Mons. Angelelli⁷ fue designado obispo de por Pablo VI el 3 de julio de 1968. El pueblo riojano lo recibió el 24 de agosto, día de la apertura de la reunión del CELAM en la ciudad de Medellín.

La provincia de fue evangelizada por los franciscanos, jesuitas, dominicos y mercedarios.⁸ Entre los primeros misioneros se distinguió la figura emblemática de San Francisco Solano. A ellos se remonta la fiesta del *Tinkunaco*⁹ (voz quechua que significa encuentro o fusión). Las raíces de esta celebración se ubican en el domingo de Pascua del año 1593 cuando los nativos decidieron desafiar a los españoles establecidos en la urbe.

San Francisco Solano encontró una imagen del Niño Jesús y, en un pacífico acuerdo, lo nombró “único alcalde” para terminar con la enemistad. La memoria histórica de aquel combate fue “redimida” con el Encuentro anual de las imágenes de San Nicolás -representando a los diaguitas- con la del Niño Alcalde, -simbolizando a los españoles-. La festividad lleva más de trescientos años de existencia efectuada consecutivamente entre el 31 de diciembre y 3 el de enero.

El obispo Angelelli profundizó en el espíritu de este acontecimiento tradicional captando la raigambre del pueblo y proyectándolo pastoralmente en contemporánea. Él repetía sin cansancio que “el Tinkunaco es un grito de esperanza para celebrar la vida todos juntos”.¹⁰

7. Para profundizar en los aspectos biográficos, véase: L. M. BARONETTO, *Vida y Martirio de Mons. Angelelli, obispo de*, Córdoba, Tiempo Latinoamericano, 1996; F. KOVACIC, *Así en*, Buenos Aires, Lohlé – Lumen, 1996. R. M. LUNA, *Enrique Angelelli, Obispo de para una Historia de Fe, compromiso y martirio*, Ed. Canguro, 1996; M. J. BULOS, *Angelelli, los latidos de su corazón*, Buenos Aires, San Pablo, 1999; Audiovisuales: T. RASILIA; L. LIBERTI, *Mons. Enrique Angelelli, pastor riojano*, Rafael Calzada, Verbo Audiovisuales, 1984; la tesis doctoral de L. LIBERTI, *Mons. Enrique Angelelli. Pastor que evangeliza promoviendo integralmente al hombre*, Buenos Aires, Guadalupe, 2005 y la tesis de licenciatura de P. PASTRONE, *Mons. Enrique Angelelli, obispo de (1968 – 1976). Recepción diocesana de su muerte. Testimonios y valoraciones*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2013.

8. Para conocer la historia religiosa, arte y cultura del territorio riojano: A. VACA, *El catolicismo en : arquitectura y arte*, Universidad Nacional de , 2003.

9. J. A. ORTIZ, *El Tinkunaco, la gran fiesta de La Rioja*, Dot. Comunicación Visual, 2006.

10. M. J. BULOS, *Angelelli, los latidos de su corazón*, 47. Frase textual de Angelelli citada por Bulos, sin más datos.

En la toma de posesión de la diócesis, el prelado se presentó diciendo:

“Les acaba de llegar un hombre de tierra adentro, que les habla un mismo lenguaje. Un hombre que quiere identificarse y comprometerse con ustedes. Quiere ser un riojano más. En este primer encuentro, brota de lo más hondo de mi alma, como un grito, mi saludo para todos: autoridades y pueblo; a cada riojano: de la ciudad, de Los Llanos y metido entre los cerros; a nuestros hermanos cristianos de distintas comunidades no católicas; a todo riojano creyente y no creyente (...) Estoy en la tierra donde San Francisco convocó al indio, al mestizo y al español en torno al Evangelio y , para que todos se sintieran hijos de un mismo Padre que está en los cielos. Tierra de San Nicolás y del Niño Alcalde; del Chacho, Facundo, Castro Barros y Joaquín V. González (...) Tierra abierta al progreso y a la técnica; a los auténticos valores de la realización integral del hombre”.¹¹

Para interpretar la base de su *Testimonio* resulta sumamente necesario conocer su planificación pastoral que quedó plasmada en una carta suya destinada al clero: “El espíritu que nos debe animar: servicio; la meta a alcanzar: Pastoral de Conjunto; el contenido que llevar: el Concilio; desde dónde continuar: Nuestra realidad socio-religiosa del pueblo”.¹²

Al mismo tiempo, el “Documento del Carmen”¹³ fue el resultado del propósito de diseñar la pastoral diocesana ahondando en los tópicos aducidos en aquel primer mensaje. A partir de ese momento, cada reunión de decanato, las “Semanas Diocesanas de Pastoral”,¹⁴ las diversas comisiones,¹⁵ los aportes de todo el Pueblo Dios eran experimentados como verdaderos focos de irradiación de fe y alegría cristiana en *pro* de un crecimiento de local.

Dos cosas identificaron su episcopado: el esfuerzo constante por

11. E. ANGELELLI, Discurso en la toma de posesión, sin más datos, en: F. KOVACIC, *Así en la tierra*, 61 – 62.

12. Id., Carta a los sacerdotes “Querido hermano”, Archivo del obispado de La Rioja, sin más datos.

13. Este comunicado se denomina de este modo porque son las conclusiones de la reunión que se había desarrollado en el Hogar “El Carmen” de la ciudad de La Rioja, entre el 30 de septiembre y el 1 de octubre de 1968 (E. ANGELELLI Y CONSEJO PRESBITERAL, Mensaje del obispo y del Consejo Presbiteral al Pueblo de Dios en La Rioja, 1 de octubre de 1968, Archivo del obispado de La Rioja).

14. La primera “Semana” tuvo lugar entre el 28 de abril y el 4 de mayo de 1969.

15. En el campo litúrgico, por ejemplo, se creó la “Comisión de Liturgia, Música Sagrada y Arte Sagrado” para aplicar las reformas conciliares en la diócesis (E. ANGELELLI, Decreto de la Constitución de la Comisión de Liturgia, Música Sagrada y Arte Sagrado, La Rioja, 4 de noviembre de 1968, Archivo del obispado de La Rioja).

aplicar los lineamientos del Concilio Vaticano II y la promoción integral del hombre. Mons. Gerardo Farrel, su amigo y compañero en de Pastoral (COEPAL) intentándolo describir expresó: “El mismo Angelelli definió con un lema el camino que él recorrió: un oído al Evangelio y otro al Pueblo”.¹⁶

La situación política de la provincia a la llegada de Mons. Angelelli

Angelelli asumió el obispado de La Rioja cuando Juan Carlos Onganía era el presidente de la Nación mientras que en la provincia gobernaba *de facto* Guillermo Domingo Iribarren (1967 – 1971): un empresario, que encabezó un plan para mejorar la situación de los diferentes sectores sociales y los problemas sobre la tierra y el agua, aunque con un enfoque empresarial.¹⁷

Iribarren tomó el cargo de interventor de la provincia el 19 de enero de 1979 y, al poco tiempo, elaboró el “Plan de Acción Inmediata”, después de haber hecho un diagnóstico exhaustivo sobre la marginalidad, la pobreza y la escasez de agua en el territorio. El programa consistía en la creación de fuentes de trabajo, la obra pública, las plantas de disecado de frutas y hortalizas y la explotación de tierras, pero con un corte economicista: más preocupado por las variables financieras que por las humanitarias.¹⁸

En efecto, Iribarren fundó el Instituto de Tierras Indivisas (IMTI), con la finalidad de sanearlas, otorgarles títulos y entregarlas a quienes invirtieran en ellas y las tornasen rentables. Mons. Angelelli, en cambio, prefería el “cooperativismo” para la reforma del campo: entregar las parcelas a los lugareños. En esta línea se inscribía la Cooperativa CODETRAL, alentada por el obispado para expropiar el latifundio Azzalini (en el pueblo de Aminga), convirtiéndose en el mayor escenario de conflicto que tuvo que encarar la diócesis de La Rioja.

16. G. FARREL, Panel organizado por el obispado de en el 10º Aniversario de la muerte de Mons. Enrique Angelelli, , 2 de agosto de 1986, 137.

17. Las conclusiones de sus trabajos se verifican en las publicaciones “*Temas riojanos. Reflejos del Centralismo*” y “*Estudio económico de La Rioja*”.

18. R. M. LUNA, *Enrique Angelelli, Obispo de La Rioja. Aportes para una Historia de Fe, compromiso y martirio*, 10, nota 2, 15.

En el año 1969, se publicaron las resoluciones de la Semana de Pastoral Diocesana que se realizó en el colegio del Sagrado Corazón de Jesús. En estas jornadas se hizo un oportuno balance de la situación social.¹⁹

Por otra parte, en Córdoba se estaba produciendo el llamado “Cordobazo”, que significó el principio del fin del gobierno de Onganía. El acontecimiento mediterráneo produjo repercusiones en varios lugares, incluso en el oeste argentino.

En octubre de ese mismo año, el decanato de Los Llanos, con la aprobación del obispo, emitió un documento bajo el título “Comprometidos con Los Llanos riojanos”,²⁰ a fin de que tanto el gobierno como la sociedad prestasen atención a la pobreza y miseria.

Iribaren respondió a las críticas que había recibido durante su gestión con una carta del 19 de enero de 1970, con ocasión del tercer aniversario de su nombramiento: “Tres años en 48 minutos”.²¹ Su descargo provocó la reacción de Angelelli y de su consejo presbiteral y los argumentos esgrimidos quedaron expuestos en el documento “La Iglesia riojana habla”.²² En fin, estos desencuentros fueron sucedidos por una etapa de diálogo. En septiembre de 1970, ambos puntales tuvieron una entrevista con el objetivo de encontrar caminos de solución para el pueblo de la provincia.²³

El testigo puesto a prueba

Monseñor Angelelli predicaba la Palabra de Dios “a tiempo y a destiempo” (2 Tm 4, 2) y su voz recorría toda la diócesis gracias a la misa radial llegando incluso a las regiones más periféricas. Diez años consecutivos la emisora “Joaquín V. González” había transmitido ininterrumpidamente la misa dominical. Pero el 12 de diciembre de 1971 se recibieron órdenes de cesar con la transmisión. La veda “por orden de la superioridad”, sin dar nombre ni apellido, quiso silenciar

19. SEMANA PASTORAL DIOCESANA, Documento final de la Pastoral Diocesana de Pastoral, La Rioja, 4 de mayo de 1969, Archivo del obispado de La Rioja.

20. La Rioja, 27 de octubre de 1969, Archivo del obispado de La Rioja.

21. Cf. *El Independiente* (19 – 1 – 1970).

22. Cf. R. ROJO, *Angelelli, la vida por los pobres*, 83 a 109.

23. Cf. L. M. BARONETTO, *Reportajes a Mons. Angelelli*, Córdoba, Ed. Tiempo Latinoamericano, 1988, 19 – 22; 98.

el *Testimonio* del pastor.²⁴ Contemporáneamente monseñor Alberto Devoto había sufrido un problema análogo en la diócesis de Goya.²⁵ La misa radial pudo volver al aire el 10 de junio de 1973,²⁶ en el tiempo de la presidencia de Juan D. Perón, hasta el 24 de marzo de 1976, día en que se suprimió nuevamente.²⁷

Las distintas maquinaciones para que el obispo abandonara su misión iban *in crescendo*. Las difamaciones y atropellos contra su persona eran permanentes. El diario *El Sol* fue el vehículo de todas las argucias.²⁸

Mons. Angelelli era querido por la mayoría, por el pueblo sencillo. Sin embargo, no lo era por aquellos que se sentían tocados en sus propios intereses al toparse con su prédica y ejemplo. La resistencia se aglutinaba en La Costa, fundamentalmente en Anillaco, localidad apodada por ellos mismos “Capital de la Fe”, engañando y utilizando como títere de sus embustes al párroco del lugar, el padre Virgilio Ferreyra.

El obispo sufrió una seguidilla de injusticias. Pero la de mayor resonancia ocurrió el 10 de junio de 1973²⁹ cuando el prelado llegó a la ciudad de Anillaco para la celebración de las fiestas patronales en honor de San Antonio. En esa ocasión, aquel grupo agredió a monseñor Angelelli echándolo de la parroquia y desconociendo su autoridad episcopal. Él entendió, de inmediato, que el problema no era ni religioso ni político sino lisa y llanamente social y económico escondido bajo un falso velo de “religiosidad”.

24. Cf. E. ANGELELLI, Decreto “Tomando disposiciones ante la supresión de la misa radial”, La Rioja, 21 de diciembre de 1971, Archivo del obispado de La Rioja; *El Independiente* (23 – XII – 1971); Reportaje titulado “Algunos podrán creernos niños caprichosos” en: L. BARONETTO, *Reportajes a Mons. Angelelli*, 29 – 30.

25. Cf. Id., *Vida y Martirio*, 79.

26. Cf. E. ANGELELLI, “Reiniciamos la misa radial desde la Catedral de La Rioja para todo el pueblo, Domingo de Pentecostés, 10 de junio de 1973”, Archivo del obispado de La Rioja.

27. Cf. J. A. ORTIZ, Síntesis de los Acontecimientos del año 1976, sin más datos, Archivo del obispado de La Rioja.

28. Cf. V. ZASPE, Carta al cardenal Jean Villot, Secretario de Estado del Vaticano, Santa Fe, 6 de diciembre de 1973, Archivo del arzobispado de Santa Fe/ Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, 5.

29. La crónica de los hechos fue publicada al día siguiente por el periódico: *El Independiente* (14 – VI – 1973) 9. Para profundizar en la historia de los acontecimientos, véase: R. M. LUNA, *Enrique Angelelli, obispo de La Rioja. Apuntes para una historia de Fe, compromiso y martirio*, 38 – 59; L. M. BARONETTO, *Vida y Martirio de Mons. Angelelli*, 101 – 103; F. KOVACIC, *Así en la tierra*, 106 – 112; R. ROJO, *Angelelli, la vida por los pobres*, 193 – 217; L. LIBERTI, *Mons. Enrique Angelelli, pastor que evangeliza promoviendo integralmente al hombre*, 366 – 375; P. PASTRONE, *Mons. Enrique Angelelli, obispo de La Rioja (1968 – 1976). Recepción diocesana de su muerte. Testimonios y valoraciones*, 33 – 46.

En consecuencia, el obispo puso en “entredicho” a Juan Fanor del Moral, Juan Carlos Cisterna, Amado Menem, Carlos Orellana, Fori Ceccone, Manuel Menem, Manuel Yáñez, Roberto Pastor Ávila, Simón Navarro, Alejandro Lucero, Luis María de la Puente y Humberto Páez.

Después de estos hechos graves, el 13 de agosto de 1973, monseñor Angelelli recibió la visita del R. P. Pedro Arrupe, entonces superior general de la Compañía de Jesús acompañado por el padre Jorge Bergoglio que, en ese momento, era provincial de la Compañía en Argentina. Arrupe apoyó al pastor riojano subrayando su auténtica adhesión a la Iglesia de Cristo, al Romano Pontífice y la fidelidad al Concilio Vaticano II.³⁰

Y el 20 de noviembre de ese año, S. S. Pablo VI envió a monseñor Vicente Zaspé, arzobispo de Santa Fe, como delegado personal para “confirmar a su hermano en la fe”.³¹ Monseñor Zaspé, en su paso por La Costa, exclamó: “Angelelli no es comunista ni marxista, sino un obispo católico en total comunión con el Papa”.³² Al finalizar la visita la diócesis, el delegado pontificio dijo:

“He constatado su actitud (del obispo y las comunidades) de fidelidad a la Iglesia de ayer y a la Iglesia de hoy, que desde su esencial continuidad quiere vivir las consignas del Concilio Vaticano II, de Medellín o de San Miguel... de ser una servidora de los pobres (...) Por eso puedo afirmar que la pastoral de la Iglesia riojana es la pastoral de la Iglesia universal”.³³

2. Su palabra y acción pastoral en el contexto del Golpe de Estado de 1976

2.1. La “*parresía*”

Mons. Angelelli, en el Mensaje de Año Nuevo del 1 de enero de 1976, exhortó a la gente de todo estrato social a sincerarse a Dios en virtud de la gravedad de la realidad que se estaba viviendo.³⁴

30. Cf. *El Independiente* (14 – VIII – 1973) 5.

31. Cf. OBISPADO DE LA RIOJA, “La Iglesia en La Rioja. Visita del representante de Pablo VI – 20 al 24 de noviembre de 1973”, Archivo del obispado de La Rioja.

32. *El Independiente* (23 – IX – 1973) 7.

33. Mensaje de Mons. Zaspé en la misa concelebrada en la catedral San Nicolás, el 23 de noviembre de 1973. Paréntesis nuestro. Cf. *El Independiente* (24 – XI – 1973) 4.

34. Cf. E. ANGELELLI, Mensaje del Año Nuevo, La Rioja, 1 de enero de 1976, Archivo del obispado de La Rioja.

Al mes siguiente, se sucedieron las detenciones de sacerdotes y laicos y el obispo realizó un clarividente informe el 25 de febrero de 1976, que denota su *parresía*.³⁵ Expuso algunas pistas que surgían de dichas detenciones. Primeramente, señaló que todo fue preparado y realizado por el Ejército y que el blanco central en La Rioja era la Iglesia. En los interrogatorios se insistía en la negación de la fidelidad de la Iglesia local a la Iglesia católica. Se buscaba, a su vez, oponer a obispos entre sí, papas entre sí; unos fieles; otros infieles. Había un intento claro de dividir y de usurpar una misión que no les competía: ser “Guardianes de la Fe”. También era evidente la siembra de la desconfianza en el pueblo para con los sacerdotes. Explicaba Angelelli que la detención de muchos laicos se dio por el sólo hecho de ser miembros activos de la Iglesia. Con estos términos concluía la reflexión:

“Del Señor esperamos sus luces y sus dones. Siento como todos mis hermanos el *grave pondus* de este ministerio episcopal. En mi caso se me cuestiona la misma raíz católica de la Iglesia a la que debo presidir. Se me contrapone y se me considera separado de la comunión con mis hermanos obispos argentinos”.³⁶

Unos días después, en el Mensaje de Cuaresma, Angelelli defendiendo el derecho a la vida y no alistándose en ninguna de las corrientes, decía: “Cuando el guerrillero nos sorprende con su cuota de muerte... cuando las fuerzas que custodian el orden también nos sorprenden con su cuota de muerte... cuando otras fuerzas ocultas también nos sorprenden con su cuota de muerte”,³⁷ que el Señor se apiade.

A las pocas semanas, el 24 de marzo, ocurrió el Golpe de Estado que desplazó a María Estela Martínez de la presidencia de la Nación. Los tres comandantes de las Fuerzas Armadas se hicieron cargo del Poder Ejecutivo: el general Jorge Videla (Ejército), el almirante Emilio Massera (Marina) y el brigadier Orlando Agosti (Fuerza Aérea).

El 24 de abril, el presbiterio riojano firmó su Mensaje Pascual en

35. Cf. *Id.*, Síntesis del Informe de la detención del Vicario General, del párroco de Olta – I. R. Mons. Esteban Inestal y P. Eduardo Ruiz, respectivamente, y de los jóvenes Carlos Di Marco y Rafael Sifre, La Rioja, 25 de febrero de 1976, Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina 67/II.

36. *Ibid.*

37. *Id.*, Mensaje de Cuaresma del Año 1976, La Rioja, 3 de marzo de 1976, Archivo del obispado de La Rioja.

el que afirmaba no seguir ningún camino contrario al de la Iglesia y al Evangelio ni elevar bandera política: ni capitalismo, ni marxismo.³⁸

Mons. Angelelli el 26 de abril le escribía a monseñor Zaspe con el dolor del pastor por las ovejas heridas:

“Ciertamente no puedo dejar de recoger la angustia de mis curas, religiosas y laicos. Te diría más, en esta Rioja desprovista de fuentes de trabajo, la alarmante cesantía de gente, está creando un panorama muy doloroso. Para colmo aún no se ha clarificado la existencia de dos gobiernos paralelos (uno, Ejército –que se hizo cargo el 24- otro, aeronáutico, nombrado por el Gobierno Central). La caza de brujas anda en toda su euforia. Los protagonistas de La Costa son los mentores, consejeros y quienes confeccionan listas de gente para la cárcel y para ser puestas en el “Index”... Esta vez, no se nos podrá decir que no informamos. Por cierto, que no somos los únicos... pero es hora que la Iglesia de Cristo en la Argentina discierna a nivel nacional nuestra misión y no guardar silencio ante los hechos que se vienen sucediendo”.³⁹

En el medio de su angustia, proponía su dimisión –si fuera necesario- por el Bien Común: “Nuevamente, pongo a disposición mi renuncia a la diócesis, si esto es la solución, para que no siga La Rioja dando dolores de cabeza ni a la Santa Sede ni al nuncio ni a mis hermanos obispos”.⁴⁰

En ese momento, el Episcopado Argentino debía preparar un documento acerca de la “Reconstrucción Nacional” y, así, el 15 de mayo emitió *La carta colectiva* que, entre otros temas, reprobaba explícitamente el asesinato ocasionado por cualquiera de los bandos.⁴¹

Angelelli les sugirió a sus hermanos obispos algunas ideas para incorporar en el escrito y que fueron muy lúcidas.⁴² Propuso replantear la realidad argentina desde la fe. Era preciso juzgar la situación no tanto desde la ética cuanto desde la Teología. Además, suplicaba, de nuevo, la clarificación de la misión de la Iglesia en esas circunstancias.

38. PRESBITERIO RIOJANO, Mensaje pascual de los sacerdotes de La Rioja, 24 de abril de 1976, Archivo del obispado de La Rioja.

39. E. ANGELELLI, carta a Mons. Zaspe en: J. A. ORTIZ, Síntesis de los Acontecimientos del Año 1976, folios 4 y 5.

40. *Ibid.*

41. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, Carta Pastoral, 15 de mayo de 1976, en: *Documentos del Episcopado Argentino 1965 – 1981*, Buenos Aires, Claretiana, 1982, 287.

42. Cf. E. ANGELELLI, carta a Mons. Zaspe, op. cit.

Una misión sumamente necesaria era advertir sobre los “mesianismos” y disuadir la “locura” de la cesantía de la gente.

Como buen pastor, requería que la Iglesia hiciera una reflexión para la juventud y, a la vez, un llamado claro, equilibrado y evangélico a los guerrilleros. Para los responsables del proceso, reclamaba una exhortación a fin de que los presos fuesen juzgados por quienes debían hacerlo.

La Argentina necesitaba una reforma, pero no de la manera que tristemente se dio. Monseñor Angelelli, con acierto, sostenía que todos debían ser protagonistas del proceso, un proceso que respirara esperanza y caridad. Según él, la crítica constructiva tenía que brotar prominentemente del Evangelio. Desde el plano eclesial, profundizar en la unidad, definir la misión y librarnos de cualquier “mote” eran asuntos urgentes. Y, dentro mismo del Episcopado, el cultivo de la colegialidad y la *Koinonía* sacramental eran piezas imprescindibles para dar *Testimonio* creíble a las comunidades diocesanas.

2.2. *Las muertes de Chamical y Sañogasta*

Pero todo se fue precipitando. Mataron a dos de sus sacerdotes y a un laico comprometido. ¡La prueba más dura! ¡El golpe maestro!

El domingo 18 de julio de 1976,⁴³ los padres acababan de cenar en la casa de las Hermanas de San José, religiosas que ayudaban en la parroquia El Salvador de Chamical. Carlos Murias atendió a dos sujetos vestidos de civil que en breve le robarían la vida. Solicitaron una entrevista también con Longueville y con falsos argumentos se los llevaron. Los sacerdotes manifestaron a las hermanas que se iban para prestar declaración por unos reclusos en la capital de la provincia, mientras los dos individuos les presentaban la credencial de la Policía Federal. Así, tomaron sus pertenencias y se fueron rápidamente atra-

43. Cf. E. ANGELELLI, Crónica de los hechos relacionados con el asesinato de los Padres Longueville, Gabriel y Murias, Carlos, Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, sin más datos. Luis Miguel Baronetto comenta que este informe habría aparecido “misteriosamente” en el despacho del Ministro del Interior, Gral. Albano Harguindeguy. A su vez, el autor sostiene que Angelelli se sirvió para su confección, de los testimonios de las religiosas de Chamical Rosario Funes y Luisa Sosa (Cf. L. M. BARONETTO, *Vida y Martirio*, 149).

pados en la emboscada. Después de haber desaparecido, el martes 20, unos obreros ferroviarios hallaron los cadáveres cerca de las vías del tren a unos 5 km hacia el sur de Chamental, acribillados a tiros, maniatados y en un estado lamentable.

El decanato de Los Llanos se expresó a través de la hermana María Isabel Sacerdote, de cuyo detallado y emotivo texto seleccionamos algunas frases que demuestran cómo el *Testimonio* de estos presbíteros había calado hondo en el corazón de la gente:

“Y la historia continúa. Dios ha puesto en nuestro camino este tremendo acontecimiento como signo de los tiempos. Dolorosamente y gozosamente lo hemos vivido. Y ahora nos toca interpretarlo a la luz de nuestra fe y a la luz del Evangelio que ellos intentaron vivir. ¿Por qué la Providencia de Dios ha permitido que se vuelva a derramar sangre inocente? ¿Por qué Dios ha elegido esta árida y polvorienta tierra de Los Llanos como lugar del martirio? ¿Qué buscan los hombres ennegrecidos que provocaron este acontecimiento? ¿Querrán acaso acallar el Evangelio de Jesucristo? ¿No es este acaso, otro de los modos con que se persigue, calumnia y condena a esta Iglesia? ¿Buscarán silenciar la voz de una Iglesia que, siendo fiel a la misión que el Señor le ha encomendado, interpela nuestra vida y nos llama a la conversión?”.⁴⁴

El obispo diocesano pronunció la homilía de la misa de exequias en Chamental marcando el acento escatológico propio del camino de la grey de Cristo. El *Testimonio* de Carlos Murias, Gabriel Longueville y Wenceslao Pedernera fue profético: “semilla” y “símbolo”. Después de consolar a su pueblo, Angelelli instaba a la conversión de los homicidas y les ofrecía el perdón: “Lo dice el Evangelio: ¡Perdón!”.⁴⁵ No obstante que Dios:

“¡Les cambie el corazón! ¡Que la sangre de Gabriel y Carlos los golpee en su corazón y en la mente, para que se conviertan a Dios, sean buenos hombres, buenos hijos de Dios y buenos hermanos con sus hermanos (...) Este es el mejor regalo que les podemos hacer, y se lo hacemos en nombre de la Diócesis: a los que instigaron y a los que ejecutaron las muertes”.⁴⁶

44. M. I. SACERDOTE, La muerte de Carlos y Gabriel, Decanato de Los Llanos, La Rioja, Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina. La autoría del documento era dudosa y fue confirmada personalmente por Mons. Carmelo Giaquinta, presidente de la Comisión ad hoc en una entrevista a María Isabel Sacerdote, el 5 de febrero de 2008.

45. E. ANGELELLI, Homilía con motivo del entierro de los sacerdotes Gabriel Longueville y Carlos Murias en: *Pastor y Profeta*, Buenos Aires, Claretiana, 132.

46. *Ibíd.*

El 25 de julio, el catequista Wenceslao Pedernera fue asesinado en la puerta de su hogar ante su mujer y sus hijos por unos sujetos “encapuchados”, en la localidad de Sañogasta. Él había sido dirigente de la Acción Católica Rural desempeñándose con entusiasmo en el servicio de la diócesis y de su población más humilde llevando adelante –entre otras actividades– un proyecto de cooperativa.⁴⁷

Los sucesos siniestros no concluyeron.

3. El martirio “in odium fidei”

La palabra mártir es griega y literalmente significa *Testigo*; y martirio, *Testimonio*. El mejor testigo es aquel que aplica toda su energía en la búsqueda de la fidelidad. Compete al evangelizador ser fiel a la misión de anunciar la Palabra de Dios aun cuando sea contrariado o perseguido y hasta llevado al patíbulo. Por eso, el Apocalipsis da dos rasgos fundamentales del Cristo Mártir y, por extensión, de todo aquel que siga sus pasos: “El testigo es fiel y veraz” (Ap 1, 5; 3, 15).

Los cristianos de la primera hora vivían el martirio como coronación de su entrega radical a Cristo y a la Iglesia cosa que ya habían hecho realidad en el transcurso de su vida. De esta manera, consideraban la muerte cruenta como el modo más perfecto de anunciar la Buena Noticia y el supremo *Testimonio*.

Por eso San Ireneo en el siglo II expresó al refiriéndose al diácono Esteban: “Habló y fue apedreado y así realizó la enseñanza perfecta, imitando en todo al Maestro que nos dio la lección del martirio, orando por aquellos que lo llevaban a la muerte”.⁴⁸

Como sabemos, uno de los puntos integrantes de la naturaleza del martirio cristiano es que el verdugo lo haga por odio a la fe. Al respecto, muchas veces se corre el riesgo de caer en la tentación de pensar el martirio únicamente traspolando la imagen del reo obligado a negar su fe y, al no aceptar la apostasía, es arrojado a los leones del

47. Cf. Id., Crónica de los hechos relacionados con el asesinato de los Padres Longueville, Gabriel y Murias, Carlos, folio 4.

48. *Adv. Haer.*, Lib. III, 12, 13.

Coliseo. ¿Acaso no existen otras formas de comprobar el *odium fidei*, aunque revista un disfraz político? En la misma tirria hacia las personas y el afán de oponer “obispo a obispo” o “papa a papa”, el decir “el Concilio y Medellín son comunistas”; o la pregunta macabra y despectiva acerca de qué significa “Evangelio, catequesis o Pastoral de Conjunto”, bajo el presunto argumento de ser “Defensores de la Fe”, ¿no se termina destruyendo la misma fe a la que se arroga el derecho de custodiar? De hecho, las muertes de Chamical y Sañogasta prueban por antonomasia la aversión hacia una forma de predicar el Evangelio. Y, si por hipótesis, esa forma estuviera equivocada los medios de corrección no deberían salirse del camino de la justicia ni del respeto de la dignidad de la persona humana. Esta frase del Nuevo Testamento resume la idea: “Llegarán tiempos en que pensarán que dándoles muerte tributan Culto a Dios” (Jn 16, 2).⁴⁹

De hecho, alguno de los interrogatorios que les hicieron a los miembros de la diócesis de La Rioja no distan en lo más mínimo del sarcasmo que tenían los paganos tal como puede apreciarse en las *Actas de los Mártires*.

Por ejemplo, de este modo indagaron a un sacerdote:

“Vos sos el vicario general de monseñor Angelelli” (...) “Vos pensás lo mismo que él” (...) “Qué mierda (Sic) van a ser los documentos de Medellín aprobados por el papa” (...) “Son documentos comunistas” (...) “Como no sea cierto que los aprobó el papa, te vamos a contar con los métodos que vos sabés” (...) “Ustedes son corruptores de almas. Los vamos a hacer cagar” (...) “Qué es el tercermundismo” (...) “Juan XXIII trajo la ruina a la Iglesia” (...) “Y Pablo VI la siguió” (...) “Ustedes destruyeron a la Iglesia de Pío XII” (...) “La Iglesia de La Rioja no es la Iglesia Católica” (...) “El nuncio es tercermundista, lo mismo que Pablo VI” (...) “¿Me vas a decir que Angelelli está unido a los obispos argentinos?”.⁵⁰

Con estos términos se efectuó el interrogatorio a unos laicos: “¿Qué

49. Este pasaje bíblico fue título de una carpeta perteneciente a Mons. Carmelo J. Guaiquinta encontrada en el Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina. La misma contenía apuntes y testimonios sobre los padres de Chamical, separados con el objetivo de dictar un seminario en la Facultad de Teología de la UCA en agosto de 2011. Finalmente el curso no se pudo concretar por el fallecimiento del autor en junio de ese año.

50. Síntesis del Informe de la detención del Vicario General, del párroco de Olta – I. R. Mons. Esteban Inestal y P. Eduardo Ruiz, respectivamente, y de los jóvenes Carlos Di Marco y Rafael Sifre, Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina 67/II.

es laico? ¿Qué es Evangelio?” (...) “¿Tienen ustedes amistad con monseñor Angelelli?” (...) “¿Saben si el obispo de La Rioja es tercermundista?”⁵¹

Por su parte, Mons. Enrique Angelelli terminó su peregrinación trágicamente en Punta de Los Llanos el 4 de agosto de 1976 al regresar a la capital de la provincia después de los funerales de los sacerdotes inmolados en Chamental.

En cuanto a la causa judicial, el Tribunal Oral Federal de La Rioja, el 4 de julio de 2014 dio el veredicto de la sentencia definitiva⁵² como homicidio, declarando que el 4 de agosto de 1976 a las 15 hs. aproximadamente, se terminó con la vida de monseñor Angelelli a consecuencia del impacto y vuelco provocado de la camioneta en la ruta 38 y se intentó dar muerte al sacerdote Arturo Pinto que acompañaba al obispo en dicho viaje. Los hechos –se lee en el veredicto– fueron el resultado de una acción premeditada, provocada y ejecutada en el marco del terrorismo de Estado y se les impuso a los autores del crimen prisión perpetua e inhabilitación absoluta.

La Justicia terrena pronunció su sentencia definitiva después de que mons. Marcelo Colombo recibiera gracias al papa Francisco un material importante sobre el caso, resguardado en el acervo del Archivo Vaticano. Recordemos, que estos registros no habían podido abrirse en los tiempos de la Comisión ad hoc.⁵³ Así fue que el actual obispo de La Rioja, llevó al Poder Judicial estos documentos, de los cuales cito el más significativo: la carta de monseñor Angelelli al nuncio apostólico Pío Laghi, del 5 de julio de 1976 que sintetiza proféticamente los episodios vividos por la diócesis y su obispo, comenzando por el asunto de “La Costa” y terminando con los asesinatos y la declaración de la amenaza real de muerte contra su persona:

“Estamos permanentemente obstaculizados para cumplir con la misión de la Iglesia. Personalmente los sacerdotes y las religiosas, somos humillados, requisados y allanados por la policía con órdenes del ejército. Ya no es fácil hacer una reunión de catequistas (...) Las celebraciones patronales son impedidas u obsta-

51. *Ibid.*

52. El fallo completo puede consultarse en la Agencia de noticias del Poder Judicial (CIJ), en línea: <http://www.cij.gov.ar/nota-14019-Lesa-humanidad—difunden-fallo-que-conden—a-los-dos-acusados-en-el-juicio-por-el-homicidio-del-obispo-Angelelli.html>.

53. P. PASTRONE, “Mons. Enrique Angelelli, obispo de La Rioja (1968 – 1976). Recepción diocesana de su muerte”, 17.

culizadas (...) (Dicen) que el mayor ideólogo marxista es el obispo (...) pero hasta esto llegamos. Me aconsejan que se lo diga: nuevamente he sido amenazado de muerte. Al Señor y a María me encomiendo. Se lo digo para que lo sepa. (Comentar estos hechos) no significa que no debamos mirar TODO desde la FE y con una gran paz interior y esperanza cristiana; SCIO CUI CREDIDI diríamos con San Pablo” (“Sé en quién he puesto mi fe” 2 Tm 1, 12).⁵⁴

4. Pistas en el misterio de la historia

El estudio de la ciencia histórica sobre el devenir del mundo podrá atisbar respuestas sobre las múltiples causas de los momentos de júbilo o de dolor de la humanidad. Esas pistas pueden alcanzar mayor profundidad cuando las estudiamos con una mirada de esperanza y de fe.

La historia nos presenta la realidad humana como un *misterio* a descubrir y la Iglesia en el *misterio de la historia*⁵⁵ se encamina a la plenitud del Siglo Futuro. Pero la tensión gracia-pecado pone en crisis la vida comunitaria del ser humano. Sin la mínima convivencia en el respeto no puede haber plataforma para ningún tipo de sociedad auténtica que lleve a la Comunión. Esta verdad existencial es uno de los motivos que conducen al hombre a preguntarse los porqué del dolor, de la muerte, de la guerra, de la calamidad.

En cuanto a lo ocurrido en La Rioja, según este criterio, no podemos dejar de cuestionarnos. ¿Qué movió a aquellos hombres a eliminar vidas? ¿Puede una ideología, cualquiera fuera su color, obnubilar tan drásticamente la mente y el corazón humano? Innumerables desatinos, producidos a lo largo de la historia, demuestran que esto lamentablemente es posible. En un plano más general, una nueva incógnita nos acucia ¿qué es lo que Dios tiene previsto al permitir tanto mal? Estas preguntas existenciales y teológicas trascienden el hecho histórico concreto. El mismo y antiguo interrogante sobre el origen y finalidad del mal en el mundo parecía estar latente en la “plegaria a Dios” escrita por San Agustín en sus *Soliloquios*.⁵⁶

54. E. ANGELELLI, Al Señor Nuncio Apostólico Mons. Dr. Pio Laghi, La Rioja, 5 de julio de 1976, Archivo Vaticano. Paréntesis mío.

55. Cf. J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1982.

56. Cf. *Soliloquios*, Lib. I, 1, 2.

Lo cierto, que la Iglesia es martirial porque Cristo, su fundador también es Mártir. Y la Iglesia, de este modo, se encarna en la historia y participa de la caducidad de las civilizaciones.

Después del 4 de agosto de 1976, los fieles quedaron impactados por la tragedia que se llevó de este mundo a monseñor Enrique Angelelli. Su *Testimonio* fue descrito por monseñor Miguel Hesayne de la siguiente manera:

“Es claro y notorio el sentir creciente de la Iglesia riojana, de distintos sectores de la Iglesia argentina y latinoamericana, así como muchos grupos en otras latitudes, de que monseñor Angelelli es un auténtico y verdadero mártir de nuestros tiempos. No dudan de que fue asesinado por odio a la fe, es decir, porque su palabra y su acción pastoral estaban en consonancia con el Evangelio aplicado y vivido en el pueblo riojano. La fidelidad a su misión de Sucesor de los Apóstoles”.⁵⁷

La *recepción diocesana de su muerte* muestra los indicios que, en la actual instancia, serán evaluados por la Congregación para la Causa de los Santos. La última palabra la tendrá la Iglesia que, consecuentemente, ha de ser expresión del común sentir del Pueblo de Dios.

PABLO NAZARENO PASTRONE
FACULTAD DE TEOLOGÍA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
10.02.2015 / 19.05.2015

57. M. HESAYNE, Carta a Mons. Roberto Rofríguez, Azul, 25 de septiembre de 2006, Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina.

La relación entre la institución y los carismas en cuatro autores europeos contemporáneos

RESUMEN

El presente artículo aborda el pensamiento de cuatro teólogos católicos contemporáneos de origen europeo: Hans Küng, Juan Antonio Estrada Díaz, Medard Kehl y Pedro Rodríguez. A partir del análisis del pensamiento eclesiológico de estos autores, todos ellos receptores de la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II, señalamos los aportes que contribuyen a clarificar el modo de relacionarse la institución y los carismas en la Iglesia.

Palabras claves: Eclesiología, relación carisma-institución, Hans Küng, Juan Antonio Estrada Díaz, Medard Kehl, Pedro Rodríguez.

The Relationship between Institution and Charisms in Four Contemporary European Authors

ABSTRACT

The following article deals with the contemporary thought proposed by four European catholic theologians: Hans Küng, Juan Antonio Estrada Díaz, Medard Kehl and Pedro Rodríguez. From the analysis of the ecclesiological viewpoint of these authors, all of them receptors of the renewal proposal of Second Vatican Council, we discuss that their contribution helps to clarify the relationship between the institution and the charisms inside the Church.

Key Words: Ecclesiology, Charisma-Institution Relationship, Hans Küng, Juan Antonio Estrada Diaz, Medard Kehl, Pedro Rodríguez.

El pensamiento teológico concibe la relación carisma-institución como dos realidades distintas pero no enfrentadas, sino más bien

como indispensables aspectos de una única realidad orgánica y viva, donde si no hay una real integración entre estas dos dimensiones no se da verdadera Iglesia. Así se abandona la categoría de tensión para pensar esta relación, ya que no es posible sostener la acción de fuerzas opuestas, sino que más bien se abona la tesis de una relación orgánica que incluye ambos aspectos como inherentes a la Iglesia misma.

Abordaremos el pensamiento de cuatro teólogos católicos contemporáneos de origen europeo, receptores de la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II, con el objetivo de estudiar cómo plantean en su eclesiología la relación entre la institución y los carismas en la Iglesia.¹

1. Hans Küng: La estructura carismática de la Iglesia

Del vasto desarrollo del teólogo Hans Küng² nos ocuparemos de sus aportes a la cuestión eclesiológica, trabajos iniciados en la década de 1960 y que se centraron en temas como el Concilio Vaticano II, la Iglesia y la infalibilidad papal. La obra central a analizar es *La Iglesia*,³ cuya primera edición en alemán es de 1967, y que cuenta con dos trabajos preliminares: *Estructura de la Iglesia* editado en 1962,⁴ considerado por el autor como prolegómeno; y el artículo publicado en *Concilium* en el año 1965, “La estructura carismática de la Iglesia”.⁵

1. Cf. Esta reflexión forma parte de la Disertación Escrita para obtener el grado de Licenciatura en Teología con especialización en Teología Dogmática presentada en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina: DUHAU, J. B., *La relación orgánica entre la institución y los carismas en la Iglesia comunión*, Inédita.

2. Hans Küng (Sursee-Lucerna, 1928) obtiene su doctorado en Teología en la Sorbona y en el Instituto Católico de París con una tesis doctoral sobre la doctrina de la justificación en Karl Barth, donde busca demostrar la coincidencia entre esta doctrina y la del Concilio de Trento en sus elementos fundamentales. Se desempeñó como profesor en las universidades de Münster y Tübinga de 1959 a 1996, fecha de su jubilación, y continuó desempeñándose como emérito en temas de ecumenismo. En 1962 fue designado por Juan XXIII perito teológico del Concilio Vaticano II, participando de sus cuatro sesiones. En 1965 funda la revista *Concilium* junto con Rahner, Schillebeeckx, Congar y otros teólogos, y será uno de los directores durante más de 30 años. En: J. J. TAMAYO, “Küng, Hans” en: J. BOSCH NAVARRO, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 582-591.

3. H. KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona, Herder, 1984⁵.

4. H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1965.

5. H. KÜNG, “La estructura carismática de la Iglesia”, *Concilium* 4 (1965) 43-59.

Entre los aportes debemos resaltar la asunción de la categoría de “pueblo de Dios” para describir la Iglesia identificando la pertenencia a este pueblo como la seña de identidad de todos los bautizados sin distinción. Esta unidad de todo el pueblo de Dios es primaria sobre toda otra distinción que deba hacerse hacia dentro del mismo pueblo, la cual siempre será secundaria frente a la igualdad fundamental de los miembros del pueblo de Dios.⁶

Considerar a la Iglesia como “Pueblo de Dios”, supone para Küng, que todos los creyentes son pueblo de Dios, quedando excluida toda posibilidad de diferenciación en clases o castas, en definitiva de clericalización.⁷ De aquí se deriva la imposibilidad de realizar una distinción entre clero y pueblo, entre clero y laicos, ya que no expresa la realidad de la comunidad eclesial como un único “pueblo” de Dios.⁸

Para Küng, la Iglesia es “la Iglesia del Espíritu”,⁹ desarrollando una fundamentación pneumatológica de la realidad del Pueblo de Dios, que lo lleva a sostener la existencia de una estructura carismática permanente en la Iglesia. La acción general del Espíritu Santo en la Iglesia se hace concreta en su obrar en el creyente individual, lo que fundamenta la realidad pneumática de la Iglesia en su estructura carismática. La realidad de los carismas ha sido descuidada en la eclesiología por una lectura sesgada del libro de los Hechos y las cartas pastorales, que olvidó la eclesiología paulina, y fue utilizada para justificar una postura clericalista y jurídicista en la Iglesia. Para el autor “el redescubrimiento de los carismas es un redescubrimiento de la eclesiología específicamente paulina”.¹⁰

Este redescubrimiento ha permitido identificar tres concepciones erróneas sobre los carismas: los carismas son sobre todo fenómenos extraordinarios, milagrosos y sensacionales; sólo están ligados a una acción sacramental, como la ordenación; están limitados a un estado o clase de personas, como por ejemplo, los dirigentes de la comunidad.¹¹

En un lenguaje positivo, entonces, podemos decir que los caris-

6. Cf. H. KÜNG, *La Iglesia*, 151.

7. Cf. *Ibid.*, 152.

8. Cf. *Ibid.*, 153.

9. *Ibid.*, 196.

10. *Ibid.*, 219.

11. Cf. *Ibid.*, 219-224.

mas son un fenómeno corriente, multiforme, universal, presente y actual que conforma “una estructura carismática de la Iglesia, que comprende la estructura ministerial y va más allá de ella”.¹² Esta estructura carismática se debe organizar de acuerdo a los siguientes criterios: cada creyente individual debe asumir el carisma recibido y no buscar arrogarse otros; el carisma recibido es un bien para el conjunto de los creyentes y su primer fruto debe ser la caridad; debe ser puesto al servicio de acuerdo con la voluntad de Dios. Así se sintetiza el orden en el uso de los carismas: “servicio mutuo por obediencia a un solo Señor en un solo Espíritu, con el carisma de cada uno en caridad”.¹³

La Iglesia naciente comprendió las exigencias evangélicas y configuró el discipulado en general y las obligaciones o necesidades de la misma comunidad como *diakonías*, donde toda actuación ordenada a la edificación de la comunidad es un servicio. Se configura así una “especial estructura diacónica» como un aspecto determinado de lo que Hans Küng ha denominado la «estructura carismática de la Iglesia”.¹⁴

La eclesiología pneumatológicamente fundamentada del autor contiene una fuerte valoración de los carismas en la construcción de la comunidad eclesial; se señala que la comunión de la comunidad eclesial es una comunión de servicios donde todos aportan el don recibido para la construcción de la comunidad. Si bien resulta auspiciosa la valoración de la actividad carismática del Espíritu en todos los miembros de la comunidad, paradójicamente el autor presenta una definición de carisma que se ve relativizada por aplicar el concepto de carisma a una amplia lista de actividades, que van desde la caridad, el celibato hasta comer y beber.¹⁵ Así también al relativizarse el concepto de carisma por la ampli-

12. *Ibid.*, 227.

13. *Ibid.*, 229.

14. Esta “especial estructura diacónica” es una comunión de servicios, de carismas, en cuanto toda *diakonía* supone un llamado de Dios, una vocación. El carisma cumple con su razón de ser en la medida en que se plasma en un servicio; y dado que la variedad de carismas es ilimitada, también lo son los servicios en la Iglesia. Existen carismas que son virtudes recibidas como don personal, puestas al servicio de la comunidad y utilizadas según la ocasión (exhortación, consuelo, discursos de sabiduría, discernimiento de espíritus) y otras que cumplen funciones públicas, responden a un llamado de Dios, y se ejercen continua y regularmente (apóstoles, profetas, maestros o doctores, diáconos, episcopos, pastores). Estas últimas son las que componen la “especial estructura diacónica” y se configuran como estructura estable de servicios a la comunidad dentro de la estructura carismática general y fundamental de la Iglesia. *Ibid.*, 468-469.

15. Cf. A. VANHOYE, “El problema bíblico de los carismas”, en: R. LATOURELLE, *Vaticano II: balance y perspectivas: veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989, 304.

tud indefinida que se le da se produce una relativización del ministerio, pues no se presenta una distinción clara entre carisma y ministerio.

En referencia a la relación entre los servicios pastorales, entre los cuales parece integrar los ministerios de dirección de la comunidad, resulta interesante destacar que se utilice el concepto de «correspondencia» para indicar la relación y al mismo tiempo la distinción entre el servicio pastoral y la comunidad.¹⁶ Llegando al punto de la relación entre el servicio pastoral y la comunidad, entre la institución y los carismas, señala Hans Küng que el poder de la comunidad y del sacerdocio común de los fieles no puede derivarse simplemente de aquellos que detentan el servicio pastoral, pues se trataría de una clericalización anti-bíblica de la comunidad, que aislaría al servicio pastoral del sacerdocio común y le daría valor absoluto. Tampoco el poder del servicio ministerial puede simplemente derivarse del poder de la comunidad y del sacerdocio general, en una secularización anti-bíblica de la comunidad, que bajaría el servicio pastoral al nivel del sacerdocio general. “Lo importante es la correspondencia y al tiempo la distinción del servicio pastoral y la comunidad con todos sus dones y servicios particulares”.¹⁷

Entre los aspectos negativos podemos resaltar que el autor realiza una fuerte relativización del concepto de sucesión apostólica, al punto de negar la continuidad apostólica, sosteniendo la pervivencia del “servicio” desarrollado por los apóstoles pero difuminado como responsabilidad de la comunidad toda, casi al estilo de un carisma libre concedido por acción del Espíritu Santo.¹⁸ La función de discernimiento de los carismas en la sucesión apostólica, afirmada por el Concilio, no es sostenida por el autor.¹⁹

Por otra parte Küng fundamenta la posibilidad de una Iglesia de estructura meramente carismática en una lectura sesgada de la Escritura, donde deja de lado el aporte del libro de los Hechos y las cartas pastorales, y se centra en las cartas paulinas, específicamente las dirigi-

16. Cf. H. KÜNG, *La Iglesia*, 518.

17. *Ibid.*

18. Cf. *Ibid.*, 423-427.

19. Vanhoye señala que Hans Küng se abstiene de citar en su artículo “La estructura carismática de la Iglesia” la frase conciliar que indica la función de los pastores en lo que respecta al discernimiento de los carismas anulando así la realidad mediadora de la autoridad apostólica. Cf. *Ibid.*, A. VANHOYE, “El problema bíblico de los carismas”, 305.

das a los Corintos. Como bien señala Congar, se trata de un “paulinismo”, que roza el “corintismo”, en definitiva un reduccionismo de la eclesiología apostólica y de comunión propugnada por Pablo.²⁰

2. Juan Antonio Estrada Díaz.

La iglesia: ¿institución o carisma?

En un segundo paso nos proponemos analizar el pensamiento de Juan Antonio Estrada Díaz²¹ plasmado especialmente en su obra *La iglesia: ¿institución o carisma?*²² publicada en el año 1984, donde el autor se propone estudiar el problema de la institucionalidad de la Iglesia y su relación con el elemento carismático con el objetivo de establecer los motivos y la significación de las instituciones en la Iglesia y preguntarse en qué sentido son compatibles con la afirmación de su carismaticidad. Sobre esta última relación se cuestiona si la Iglesia es institución o carisma, o si ambas lo son y en este caso como se da su compatibilidad.²³

La visión del autor sobre la relación entre la institución y los carismas es equilibrada y presenta varios aspectos ricos para la reflexión sobre el tema.

En primer lugar asume una absoluta compatibilidad entre los carismas y los ministerios, afirmando la necesidad de un orden en el desarrollo de los carismas que debe ser garantizado por el servicio normativo y regulativo del ministerio apostólico en la comunidad. Señala con claridad que debe existir en el seno de la Iglesia un equilibrio dinámico y real entre las normas de regulación apostólica y la apertura a la acción carismática del Espíritu.²⁴

21. Juan Antonio Estrada Díaz SJ (Madrid, 1945), presentó su doctorado en Teología en la Gregoriana de Roma sobre “El elemento institucional de la Iglesia en la Teología de Karl Barth” y desde allí comienza a profundizar en temas eclesiológicos. A partir de una crítica al modelo eclesial tridentino, de una renovada investigación bíblica de los orígenes eclesiales y de los documentos del Concilio Vaticano II, y de la eclesiología propuesta por Y-M. J. Congar, propone una eclesiología sistemática más dinámica sostenida en una pneumatología. Cf. J. BOSCH NAVARRO, “Estrada, Juan Antonio” en: J. BOSCH NAVARRO, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 341-346.

22. J. A. ESTRADA DÍAZ, *La iglesia ¿institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme, 1984.

23. Cf. *Ibid.*, 10.

24. Cf. *Ibid.*, 11.

Desde esta mirada eclesiológica es posible integrar el carisma en las instituciones o hacer de la institución una estructura viva, animada por el Espíritu, que responda con la presencia vital del Resucitado a los desafíos cambiantes de los tiempos.

“Desde este punto de vista no hay distinción fundamental entre las instituciones y carismas. Ambas aparecen como formas dadas por el Espíritu para la edificación de la comunidad. Ambas son medios que sirven en tanto construyen y no destruyen. El carisma es tan divino y tan humano como la institución, es disposición natural puesta al servicio de la comunidad, síntesis experiencial inspirada por el Espíritu para la iglesia, capacidad de captar los signos de los tiempos y las necesidades comunitarias para responder a ellas impulsado por el Espíritu. Ambas se complementan y se necesitan: el carisma tiende a evolucionar y a generar instituciones que aseguren su pervivencia y estabilidad. Y las instituciones necesitan carismas que respondan a las nuevas necesidades y eviten el anquilosamiento y endurecimiento institucional. Ambas son humanas, y ambas pueden ser inspiradas por el Espíritu. Ambas necesitan un discernimiento que permita evaluar si funcionan al servicio de la comunidad y con vistas a la edificación del reinado de Dios en este mundo, o si por el contrario se convierten en elementos que lo dificultan e impiden”.²⁵

En segundo lugar afirma claramente que la antítesis institución-carisma es falsa, sólo de carácter teórico y que no es viable en la vida práctica de la comunidad eclesial, ya que la Iglesia no conserva su identidad primigenia si se reduce a una de ellas.²⁶

“En este sentido la antítesis institución-carisma es falsa. Es una disyuntiva que no existe más que en la teoría y que nunca se da en la práctica. La iglesia tiene ambas dimensiones y no puede reducirse a ninguna de ellas. La ausencia de instituciones implica la disgregación y la ausencia de comunidad, que se queda en un agrupamiento, una yuxtaposición de individuos. La reducción por el contrario a la mera institución lleva a la muerte del individuo, a la ausencia de

25. *Ibid.*, 230.

26. Estrada critica así una teología que considera a los carismas una acción inmediata del Espíritu a los que deben subordinarse las instituciones, por ser obras humanas y por lo tanto, no constitutivas de la esencia de la Iglesia. Se trata de una visión eclesiológica que arrastra un defecto de la teología protestante que excluye la acción humana de la obra de la salvación; en esta concepción se valora el carisma por su origen divino, fuera de toda mediación humana, y se desconoce la necesidad del reconocimiento por parte de la comunidad (como en las comunidades paulinas) o en las instituciones o autoridades (como nos muestra el NT que evolucionó la organización de la Iglesia). Se desconoce también el elemento humano inherente a todo carisma, ya que la dimensión personal está presente tanto en el carisma ejercido espontáneamente como en el instituido ministerialmente (Cf. *Ibid.*, 136-138).

libertad, de espontaneidad y de creatividad y a la patología propia de la hipostatización de las instituciones”.²⁷

De este modo se distancia de una teología que pone énfasis sólo en la actividad carismática y no valora positivamente la mediación humana que supone la dimensión institucional en la constitución de la Iglesia.²⁸ Aunque no deja de señalar negativamente los procesos históricos que han llevado a absolutizar en la práctica el elemento institucional y reconoce la necesidad de una sana relativización de las estructuras institucionales que permitan transformar aquellas estructuras concretas caducas para que la institución pueda expresar más adecuadamente el espíritu evangélico que les dio origen.²⁹

En tercer lugar, es de resaltar la valoración y el reconocimiento que hace el autor sobre el elemento humano inherente a todo carisma y a todo ministerio instituido; se trata de una aceptación de la dimensión humana que se apoya en la dinámica de la encarnación y en la asunción plena de lo humano por Dios.³⁰

El discurso de Estrada sobre el tema deja de lado los antagonismos y más bien se presenta como un discurso integrador de las dos dimensiones, donde ambas se complementan y se necesitan. Para este autor la Iglesia es institución y carisma y viceversa, es una estructura viva animada por el Espíritu, que se transforma y responde con la presencia vital del Resucitado a los desafíos cambiantes de los tiempos. Se trata de un dinamismo mutuamente enriquecedor donde la evolución del carisma permite el surgimiento de instituciones que le dan estabilidad y aseguran su supervivencia y donde las instituciones necesitan del surgimiento de la novedad vital del carisma para evitar los procesos de envejecimiento propios de las mediaciones humanas.

27. Cf. *Ibid.*, 135.

28. Para el autor las instituciones son constitutivas de las comunidades porque “allí donde hay comunidades hay instituciones” (*Ibid.*). Considerar la existencia de comunidades puramente carismáticas, caracterizadas por los carismas y su regulación por el mismo Espíritu es un concepto idealista, que asume una perspectiva individualizante del hombre (Cf. *Ibid.* 134).

29. Una de las preocupaciones de Estrada ha sido fundamentar adecuadamente el desarrollo histórico en la vida de la Iglesia que ha confluído en el desarrollo de esta dinámica institucional. Cf. J. A. ESTRADA DÍAZ, “El episcopado en el Alto Medioevo (siglos VI-X): Anotaciones históricas”, *Estudios eclesiásticos* 62 (1987) 27-47; “La configuración monárquica del primado papal”, *Estudios eclesiásticos* 59 (1984) 53-83.

30. Cf. J. A. ESTRADA DÍAZ, *La iglesia ¿institución o carisma?*, 230.

En síntesis para este autor ambas dimensiones son humanas y ambas pueden ser inspiradas por el Espíritu, por ellos ambas necesitan de una instancia de discernimiento que permita contrastar con las exigencias evangélicas los procesos de conservación o de transformación que se abren a lo largo del proceso histórico de la comunidad eclesial.

3. Medard Kehl:

La Iglesia como institución

La primera obra eclesiológica de Medard Kehl³¹ es su tesis doctoral, dirigida por W. Kasper en 1976, titulada “La Iglesia como institución. Fundamentación teológica del carácter institucional de la Iglesia en las nuevas eclesiologías católicas alemanas”, donde estudia a H. Küng, K. Rahner y H. U. von Balthasar; allí articula la institución eclesial con el concepto de “libertad concreta”, forjado por Hegel en su fundamentación del derecho, y propone unas pistas para legitimar el carácter formal de lo institucional.

A los fines de nuestra investigación analizaremos el planteo sobre la Iglesia como institución que el autor realiza en su obra *La Iglesia, eclesiología católica*,³² donde vuelca en un tratado eclesiológico el aporte elaborado en su tesis doctoral.³³

Es muy valorable el modo de analizar la Iglesia como institución en Medard Kehl, ya que no se presenta como un diagnóstico cerrado y pesimista sino como una clarificación fenomenológica de la vinculación de los creyentes con el aspecto institucional de la Iglesia, que aporta caminos de resolución desde la teología de la Iglesia-comunión del Concilio Vaticano II.³⁴ Para el autor es necesario legitimar a nivel

31. Medard Kehl (n. 1942). Jesuita, profesor de St. Georgen en Frankfurt desde 1976.

32. M. KEHL, *La Iglesia, eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme 1996 (Traducción de M. OLASAGASTI GAZTELUMENDI sobre el original alemán *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg, Echter, 1992).

33. El trabajo realizado en su tesis doctoral fue publicado en el año 1976: M. KEHL, *Kirche als Institution: zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt, Frankfurter Theologische Studien, 1976.

34. M. KEHL, *La Iglesia, eclesiología católica*, 42.

sistemático teológico el carácter institucional de la Iglesia en el marco de una eclesiología de comunión.³⁵

Debemos resaltar el rescate realizado de los aspectos positivos y constructivos de la comunidad eclesial que presenta la institucionalidad, tan vapuleada en otras perspectivas teológicas, que por ello se perciben como diagnósticos extremos. En este sentido Medard Kehl ofrece una visión integradora, equilibrada, que permite apreciar la necesidad de los elementos institucionales en la vida y en el desarrollo de la fe de la comunidad eclesial.

Aunque el autor no deja de criticar la polarización intraeclesial actual, que ha generado una «petrificación» de la Iglesia y una acentuación de la estructura jerárquico-sacramental, expresada en la búsqueda de seguridad y protección por medio de estructuras y normas jurídicas firmes, un orden estricto, un estatuto claro de obediencia y una amplia uniformidad en la vida eclesial,³⁶ ofrece un aporte enriquecedor al señalar que los elementos institucionales son indispensables pero deben ser adecuadamente integrados, de un modo teológicamente comprensible, en la realidad de la Iglesia.³⁷ Propone la necesidad de una integración honesta del elemento institucional en la comprensión teológica de la Iglesia como comunión, incluso en su dimensión social y jurídica, integración que asume al Espíritu Santo como factor generador de unidad en una clara línea pneumatológica.³⁸ Así, la acción del Espíritu no sólo se manifiesta en los carismas personales e intransferibles de los creyentes sino también en las formas jurídicas e institucionales estables; de este modo puede verse como toda auto-comunicación del Espíritu necesita la «cooperación» humana, ya sea personal y libre, como comunitaria y organizada establemente a lo largo del tiempo.³⁹

Tanto los carismas como las formas institucionales son indispensables para la vida de la comunidad eclesial y conforman una relación de «enmienda recíproca» donde el Espíritu Santo se sirve de la variedad de los carismas (personales y comunitarios) y de las distintas comunidades e Iglesias, para arrancar a la Iglesia de su tendencia a la conservación institucional y conformarla como «sistema abierto», que

35. Cf. *Ibid.*, 361.

36. Cf. M. KEHL, *La Iglesia, eclesiología católica*, 25-26.

37. Cf. *Ibid.*, 364.

38. Cf. *Ibid.*

39. Cf. *Ibid.*, 365.

pasa de la autosuficiencia carismática de los individuos, comunidades e iglesias, a expandirse en la plenitud «católica» de la fe. Por el contrario las estructuras institucionales «utilizadas» por el Espíritu Santo ofrecen la garantía, con su figura objetiva y formalizada, de evitar una autosuficiencia «carismática» (de los individuos o de las comunidades e iglesias) centrada en sí misma y que olvida la unidad superior.

“Lo que no cabe saber de antemano es dónde es mayor el peligro de la presuntuosa auto-disposición del hombre sobre el Espíritu Santo, si en la pluralidad y espontaneidad de los carismáticos o en la textura institucional de la Iglesia. Porque, al igual que el servicio de las instituciones, el servicio de los carismáticos es un hacer humano que puede degenerar en la «obra» hecha por su propia cuenta. Las dos vertientes se necesitan como correctivo eclesial *recíproco* para resolverse en obediencia al Espíritu Santo.”⁴⁰ (KE 365)

Una de las críticas al modelo propuesto por Medard Kehl se basa en el carácter funcional que adopta la dimensión institucional de la Iglesia, donde las instituciones se convierten en condiciones de posibilidad para la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. De este modo se parte de una concepción funcional de la institución eclesial, concepción que sigue el desarrollo del sociólogo Arnold Gehlen pero que, en definitiva, es deudora de la noción hegeliana de libertad concreta, noción que se impone de manera unánime para pensar la institución en la investigación alemana contemporánea.⁴¹

4. Pedro Rodríguez:

La estructura fundamental de la Iglesia

Pedro Rodríguez⁴² ha profundizado en sus trabajos eclesiológicos específicamente sobre la estructura de la Iglesia, especialmente con

40. *Ibid.*

41. Cf. CHÉNO, Rémi, *L'Esprit-Saint et l'Église: institutionnalité et pneumatologie: vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 2010, 207-211.

42. Pedro Rodríguez (Cartagena, 1933) es sacerdote perteneciente a la Prelatura de la Santa Cruz. Su reflexión teológica se ha centrado en los aportes eclesiológicos del Concilio Vaticano II, lo que lo ha llevado a una fuerte relectura de la historia del dogma y de la teología en clave eclesiológica. Cf. J. BOSCH NAVARRO, “Rodríguez, Pedro”, en: J. BOSCH NAVARRO, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 810-814.

el objetivo de pensar teológicamente lo originario en la Iglesia en orden a establecer el lugar y la posición que el Opus Dei ocupa en ella.⁴³ El autor ha abordado en profundidad el tema desde el año 1966 en su artículo *Carisma e institución en la Iglesia*⁴⁴ y específicamente en otros artículos,⁴⁵ a los fines de nuestro trabajo seguiremos la consideración sistemática presentada por el autor al pronunciar su discurso en el Acto de su toma de posesión como Académico de Número de la Real Academia de Doctores de España en el año 2009.⁴⁶

Rodríguez se propone investigar, específicamente desde la eclesiología sistemática, la estructura originaria, fundamental, constitutiva de la Iglesia histórica, de la Iglesia-*sacramentum* y de los elementos que la componen.⁴⁷ Se presenta así una unidad-totalidad de la Iglesia en una única estructura que contiene en sí misma «elementos», «aspectos» o «posiciones» que el discurso teológico nombra, en distintas oportunidades, como «estructuras» en plural: estructura jerárquica, estructura carismática, estructura ministerial, estructura colegial, etc. También el plural «estructuras» nombra elementos derivados y regulaciones jurídicas que componen la compleja realidad jurídica y administrativa que la Iglesia adopta en cada momento histórico; este conjunto de elementos y funciones en los que se despliegan y organizan los elementos y las funciones de la estructura fundamental son, para nuestro autor, estructuras secundarias de la Iglesia.⁴⁸

Rodríguez define a la estructura fundamental de la Iglesia como: “el conjunto de elementos y funciones, interrelacionados en unidad-totalidad, por los cuales la Iglesia peregrinante se constituye en su ser de Iglesia y a través de los cuales el *mysterium communionis* se hace *sacramentum salutis*, es decir, visible, operante y portador de la misión en la historia.”⁴⁹

43. P. RODRÍGUEZ, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid, Rialp, 1994⁴, 22.

44. P. RODRÍGUEZ, “Carisma e institución en la Iglesia”, *Studium* 6 (1966) 479-495.

45. Especialmente en: P. RODRÍGUEZ, “El concepto de estructura fundamental de la Iglesia” en: A. ZIEGENAUS, F. COURTH; P. SCHÄFER(eds.), *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Aschaffenburg. 1985, 237-246.

46. P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia. Consideración sistemática*, Discurso pronunciado en el Acto de su toma de posesión como Académico de Número de la Real Academia de Doctores de España, 7 de octubre de 2009, [en línea], Madrid, 2009, <http://www.unav.es/tdogmatica/profesores/prodriguez/DiscursoRADE.doc> [Consulta: 02/04/15].

47. Cf. *Ibid.*, 14.

48. Cf. *Ibid.*, 15-16.

49. *Ibid.*, 16.

El principal aporte de Pedro Rodríguez a nuestro tema es presentar la vida de los carismas situados en el interior de la estructura de la Iglesia, no en contraposición, sino como pertenencia inherente a la estructura fundamental de la Iglesia.⁵⁰

Justifica esto señalando que en la Iglesia se da una donación sacramental del Espíritu Santo que configura dos posiciones primarias, los fieles cristianos y los ministros sagrados y una donación carismática que modaliza las posiciones primarias, configurando el modo de desarrollar la vida cristiana en los distintos momentos de la vida de la Iglesia bajo el discernimiento y el respeto de los pastores de la Iglesia.⁵¹

La acción carismática del Espíritu Santo es entonces ofrecer a los fieles cristianos una modalidad, un modo de ser o de manifestarse como fieles cristianos o como ministros sagrados. Sobre la posición estructural configurada por los sacramentos –el qué– se apoya el modo de desarrollar esa posición –el cómo–; sobre las posiciones primarias y su derivación –Iglesia universal e Iglesia particular– se proyecta la polivalente variedad de los carismas dando origen a variadas formas individuales y comunitarias de vida, a diversidad de instituciones sociales y de realidades organizativas en el seno de la Iglesia.⁵²

Desde la intuición carismática del fundador del Opus Dei, Josemaría Escrivá, el autor sostiene que la secularidad propia del fiel cristiano laico como vocación y misión es un carisma; afirmando así que hay una modalización del ser fiel cristiano laico que configura la vida secular en un particular modo como acción carismática del Espíritu. Esta acción del Espíritu permite que las tareas propias de la vida secular se vean configuradas como construcción del Reino de Dios y desarrollo de la vocación laical en el mundo.

Como aspecto menos desarrollado por el autor, debemos señalar que no realiza una adecuada fundamentación del puesto que ocupa la vida religiosa como carisma en la estructura fundamental de la Iglesia. Notablemente queda poco claro si se trata de una “posición” en la Iglesia (como el ser cristiano laico o ministro) o una modalización

50. Cf. *Ibid.*, 51-52.

51. Cf. *Ibid.*, 53-54.

52. Cf. *Ibid.*, 55.

carismática de aquellas posiciones en la Iglesia; esto queda más de relieve como contraste con la sistematicidad en el modo de exponer sus ideas acerca de la estructura fundamental de la Iglesia.⁵³ Esta vaguedad puede explicarse en que la preocupación del autor es fundamentar la existencia del Opus Dei fundado en el carisma secular de los fieles laicos y en el servicio ministerial, y no en el carisma de la vida religiosa o consagrada.

5. Aportes de los autores al estudio de la relación carisma-institución

Luego de la detenida lectura del aporte de estos cuatro teólogos, que realizan su trabajo asumiendo claramente las novedades propuestas por el Concilio Vaticano II, podemos señalar una serie de contribuciones a nuestro objetivo de clarificar el modo de relacionarse la institución y los carismas.

Todos ellos parten de una visión de la Iglesia como Pueblo de Dios y sostienen el paradigma de la Iglesia-comunión, siendo en este sentido agradecidos herederos del trabajo de los padres conciliares. Presentan un elevado aprecio por la propuesta de mirar a la Iglesia como la asamblea de los bautizados, reconociendo en ella su identidad sacerdotal y el don primario del sacerdocio común de los fieles como elemento unificador identitario de la Iglesia como Pueblo de Dios. Así se valora fuertemente el sacerdocio común como un elemento fundamental, que señala la característica primigenia del ser eclesial y que supone considerar a la Iglesia como Pueblo de Dios, sin que existan en su matriz distinciones fundamentales, sino más bien una identidad fundamental recibida como gracia de Dios en la fuente bautismal.

Con matices en sus perspectivas identifican el ministerio presbiteral y episcopal con un carácter de *diakonía*, de servicio a la comunidad de los bautizados. La distinción entre el sacerdocio ministerial y bautismal supone para estos autores una distinción en orden al servicio y a las funciones dentro de la comunidad eclesial; se trata de una función especialísima, de carácter sagrado, pero nunca absoluta sino

53. Cf. *Ibid.* 57.

relativa, relativa a la existencia de la comunidad eclesial conformada por todos los fieles bautizados. En este aspecto se diferencia el pensamiento de Rodríguez quien señala que tanto el sacerdocio bautismal como el ministerial son originarios, in-derivables el uno del otro e irreductibles entre sí, y esencialmente complementarios; de este modo el sacerdocio ministerial se presenta con una entidad propia no relativa a su origen en la comunidad eclesial.

También asumen una eclesiología fundamentada en un cristocentrismo pneumático, claramente esbozada en el planteo de *Lumen Gentium*, dejando de lado posturas cristomonistas que justificaban una eclesiología corporativa de tipo jurídica. Al plantear una acción del Espíritu eficaz en el seno de la Iglesia los cuatro autores se abren a la acción carismática y a la presencia viva de los carismas. Con distinto nivel de repercusión integran en su visión eclesiológica el aporte de la eclesiología específicamente paulina, dando así un rol protagónico a los carismas como fenómenos habituales y universales en la Iglesia.

Tanto Küng, Estrada como Kehl asumen la necesidad concreta de la comunidad eclesial de proveerse instituciones para su desarrollo en el tiempo, pero también aprecian la necesidad de revertir un proceso histórico eclesial que centralizó el ejercicio del poder en los ministerios ordenados, produciendo una dinámica burocratizante que prioriza funciones administrativas, organizativas y sacramentales y las conserva rígidamente con el auxilio de mecanismos disciplinares estrictos. Para alcanzar estas conclusiones los tres autores recurren al análisis histórico de las primeras comunidades cristianas, buscando detectar en los primeros pasos de organización social del cristianismo aquellos elementos fundamentales y valorar su evolución a lo largo del tiempo.

En los cuatro autores analizados se observa el trabajo de distinguir entre aquello sustancial, permanente y necesario a la vida y la esencia de la Iglesia de aquello contingente, que cambia porque la Iglesia está inmersa en la historia. En este sentido, es de resaltar el aporte de Estrada quien señala que afirmar la constitución divina de la Iglesia es afirmar que la Iglesia bajo la inspiración del Espíritu Santo realiza decisiones históricas en relación a sus estructuras por medio de un proceso no lineal en una decisión coherente con la experiencia de las primeras comunidades revelada en el NT.

Acerca del rol protagónico de los carismas como fenómenos habituales y universales en la Iglesia la propuesta de Hans Küng resulta más extremista en este sentido, su valoración de los carismas es relativamente mayor que la de los otros autores, otorgándoles un lugar fundamental en la estructura de la Iglesia donde el rol de los carismas deja de ser protagónico en medio de muchos actores para ser indispensable y prioritario, aunque no se realiza una descripción profunda de qué significación tiene esta primacía en la organización eclesial. Como ya hemos señalado es un aporte su valoración de los carismas en la vida de la comunidad eclesial, pero esta valoración se produce por una devaluación del aspecto institucional en la Iglesia y por una gran relativización del ministerio instituido sacramentalmente. Se aprecia así la asunción por parte del autor de una teología de cuño protestante, especialmente pensamos en el pensamiento de Barth y Käsemann, en confluencia con una crítica al modelo institucional centrado en el ministerio eclesiástico presente en la Iglesia católica. Tanto el aporte teológico de Barth y Käsemann como el análisis crítico son valiosos pero la resolución adoptada por Küng al unirlos genera mayores tensiones aún, no asume el valor positivo que con sus falencias y pecados puedan tener las estructuras eclesiales y no se presenta como una respuesta propositiva que marque un camino de conversión para la comunidad eclesial.

En contraste, Juan Antonio Estrada también realiza una crítica a la organización institucional de la Iglesia, señalando defectos graves como la excesiva burocratización y el marcado centralismo, asimismo aprecia la actividad de los carismas como fuente de vida para la comunidad eclesial y asume las críticas de la teología protestante con un resultado diferente. Pero partiendo de las mismas premisas alcanza conclusiones distintas en una propuesta que integra tanto a la institución como a los carismas en el edificio eclesial. Tanto la institución como los carismas son aportes constructivos, y no destructivos, ambos se presentan en la ambivalencia positiva de la encarnación, son tanto divinos como humanos y absolutamente complementarios. Así la institución necesita del carisma para evitar la esclerotización y responder a las necesidades actuales y el carisma necesita de la institución para pervivir y conservar aquellos elementos que le son fundamentales, fuente de su identidad.

Es muy significativo el trabajo de Estrada porque conoce y analiza las posturas críticas, reconoce los elementos negativos de los procesos de burocratización institucional y desarrolla una eclesiología muy positiva, integradora de los elementos institucional y carismático, aun intercambiando entre sí atributos que en otros planteos teológicos se ubican en contraste o en un solo actor de la diáda. Por ejemplo, es el caso de la necesidad del discernimiento que siempre se ubica como imprescindible sobre los carismas y que Estrada señala como necesario tanto para la institución como para los carismas, donde ambos necesitan un discernimiento que permita evaluar si funcionan al servicio de la comunidad y con vistas a la edificación del reinado de Dios en este mundo, o si por el contrario se convierten en elementos que lo dificultan e impiden.

En este mismo camino se ubica Medard Kehl quien sin dejar de criticar la polarización intra-ecclesial actual, que ha generado una «petrificación» de la Iglesia y una acentuación de la estructura jerárquico-sacramental ofrece un aporte enriquecedor y una visión integradora, equilibrada, que permite apreciar la necesidad de los elementos institucionales en la vida y en el desarrollo de la fe de la comunidad eclesial. Será la acción del Espíritu Santo manifestada también en las formas jurídicas e institucionales estables la que permita que la comunidad se identifique continuamente con el mensaje evangélico, en una unidad testimonial de la acción redentora de Jesús en la Iglesia; se trata en definitiva de aceptar que el Espíritu Santo se auto-comunica utilizando como recurso la “cooperación” humana personal y libre en los carismas personales como comunitaria y organizada establemente a lo largo del tiempo en las instituciones de la comunidad eclesial.

Para expresar la necesaria integración entre el aspecto institucional y carismático, indispensable para la vida de la comunidad eclesial, Kehl habla de la relación de «enmienda recíproca» entre los carismas y la institución, donde el Espíritu Santo se sirve de la variedad de los carismas (personales y comunitarios) y de las distintas comunidades e iglesias para arrancar a la Iglesia de su tendencia a la conservación institucional y conformarla como «sistema abierto», que pasa de la auto-suficiencia carismática de los individuos, comunidades e iglesias a expandirse en la plenitud «católica» de la fe. Por el contrario las estructuras institucionales «utilizadas» por el Espíritu Santo ofrecen la

garantía, con su figura objetiva y formalizada, de evitar una autosuficiencia “carismática” (de los individuos o de las comunidades e iglesias) centrada en sí misma y que olvida la unidad superior.

Por último es de destacar el esfuerzo de Pedro Rodríguez por presentar la vida de los carismas situados en el interior de la estructura de la Iglesia, no en contraposición, sino como pertenencia inherente a la estructura fundamental de la Iglesia. Resulta un aporte valioso y distintivo el concepto de modalización para indicar la acción carismática del Espíritu Santo que configura el modo de desarrollar la vida cristiana, tanto del fiel cristiano como del ministro sagrado.

Sin embargo, este desarrollo queda restringido, sin integrar fundamentando adecuadamente la dimensión carismática de la Iglesia expresada en la vida religiosa. Consideramos que este trabajo realizado por Rodríguez puede ser un modelo inicial para pensar el puesto de la dimensión carismática en la estructura fundamental de la Iglesia, aun teniendo en cuenta la novedad que suponen los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades que integran fieles laicos en esta dimensión de la comunidad eclesial.

Concluyendo debemos indicar que los autores no presentan un desarrollo del aspecto carismático en la Iglesia pensando en la realidad de la vida religiosa, menos aún de las nuevas comunidades y movimientos. Es decir que sus análisis quedan mayormente en un planteo eclesiológico amplio de la relación carisma-institución sin plasmarse en el análisis concreto de la dimensión carismática de la Iglesia expresada en las realidades asociativas de los fieles.

JUAN BAUTISTA DUHAU
PROFESOR EN EL INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS
“CRISTO BUEN PASTOR”
20.01.2015 / 27.05.2015

Desde el símbolo guadalupano: algunos criterios para el momento pastoral

RESUMEN

El autor de esta colaboración profundiza en una posibilidad que nos orienta a ser protagonistas en la construcción compartida de un presente más fraterno y auténticamente plural. El símbolo guadalupano se ofrece como un modelo que puede ayudar a mejor vivir el momento pastoral de la Teología. El suceso guadalupano sigue acaeciendo y analógicamente nos abre y propone una serie de fecundas precisiones, sugerencias e interrogantes. En tanto símbolo, del cual la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe es su elemento nuclear, plasma e incentiva a encarnar una pragmática evangelizadora. Una dinámica de diálogo, inculturante e inculturador, que anima a dejar empar lo propio por el Amor Salvador; y a compartirlo, como pueblo, con una actitud cordial y misericordiosa, y dando lugar a lo ajeno y al mestizaje.

Palabras clave: Guadalupe, inculturación, misericordia, mestizaje

From the Guadalupan Symbol: Criteria for the Pastoral Moment

ABSTRACT

The author of this collaboration reflects on the possibility of being protagonists in the shared construction of a more fraternal and authentically plural present. The guadalupan symbol offers a model which can help to take the opportunity of this pastoral moment in the theology. The guadalupan event continues to take place and in an analogical way opens for us and proposes a set of fecund precisions, suggestions and questions. As a symbol, the image of Our Lady of Guadalupe is its nuclear element, which shapes and promotes the incarnation of an evangelizing praxis. A dynamic of dialogue and inculturation, which fosters the courage to adopt an attitude of openness to the Saving Love, and to share this Love as People, with cordiality and mercy, living place for the others, and for cultural fusion.

Key words: Guadalupe, Inculturation, Mercy, Mixed Race

1. Introducción: objetivos y precisiones

Teniendo en cuenta que el ser humano comprende y se comprende interpretando los símbolos y reflexionando sobre ellos, destacaremos aspectos de la praxis evangelizadora contenida y manifestada por el símbolo guadalupano. Dichos aspectos subyacen a la Imagen e historia de los acontecimientos originarios de la visita de Nuestra Madre de Guadalupe, a los que consideraremos desde su valor simbólico.¹

Proporcionaremos fundamentos de esa praxis luego de referir a características singulares y distintivas de esa Imagen e historia. Características propias que se dan en el contexto de inicio del suceso y sus consecuencias inmediatas, pero observables también en sus frutos permanentes. De esta manera, partiendo de explicitar en lo esencial el campo de referencia que conllevan esas consecuencias, frutos o pragmática, en y a través del mismo, transgredirlo y llegar a la significación simbólica y teológica que nos interesa. Significación que abstraeremos por proporcionalidad y semejanza, y así arribar a desafíos, interrogantes y metas para nuestra praxis y misión pastoral.

De esta forma entonces, y considerando la pragmática del símbolo guadalupano en general y de la Imagen de Guadalupe en particular —importante para su semántica y la sintaxis que la articula— explicitamos el código que la subyace y es su norma. Código y norma, por la cual lo analizado y lo sugerido en esta producción, plasman o intentan generar diálogo y protagonismo compartido, incentivando a asumir las referencias previas de todos, y a la generación de palabras o pronunciaciones inclusivas; para que la obra de Dios, y sus regalos, traspasen nuestras historias.²

1. La obra literaria *Nican mopohua* (en castellano significa “Aquí se narra”) presenta la historia de las apariciones de la Virgen Morena a San Juan Diego *Cuauhtlatotzin*. Su texto, verdadera simbólica en acción, es considerado la más autorizada descripción en escritura fonética de esos sucesos, en el México del siglo XVI. El indio Don Antonio Valeriano es el autor de dicha obra, auténtica joya literaria. Para mayor información sobre el texto y su circunstancia (crítica de la fuente), y los problemas de autoría, género literario y estructura del *Nican mopohua*, cf. L. CHITARRONI, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican mopohua*, Córdoba, el autor, 2003, 63-67, 89-161 (en adelante citado como L. CHITARRONI, *El modelo pedagógico*).

2. Para mejor apreciar fundamentos y aplicaciones, tanto de los supuestos como de las propuestas contenidas en este artículo, cf. L. CHITARRONI, *Guadalupe y Juan Diego entre nosotros: una posibilidad pastoral*, Villa Ramallo, el autor, 2014 (en adelante citado como L. CHITARRONI, *Guadalupe y Juan Diego*. Disponible en <<http://www.guadalupeynosotros.com.ar/descargas.html>>).

Nuestro objetivo es así llegar a aprovechar fecundamente esa posibilidad que contiene y a la cual abre el símbolo guadalupano, al contribuir a generar caminos, actitudes y decisiones a favor del mundo, que sean misericordiosas como la de Dios. Colaborando a comunidades que sean insaciables para hacer el bien, y casi cómplices para redimir del mal, para de esta forma vivir nuestro servicio evangelizador, y ayudar a un presente generalizado más fraterno y feliz.

Pretendemos, con todo, incentivar y generar apertura a la plenitud del dinamismo intencional y consciente, que es común a todos los seres humanos y es la base de las diferentes culturas,³ y que se da en el estar enamorado de Dios; que es un don de Él. Considero que es éste el único caso en el que conocer es posterior al amor. Gratuita donación divina, que transforma la creencia en amor, llevando, si es necesario, a sacrificarse y a dar la vida; que conduce, de esa forma, a priorizar la elección del bien sobre el placer, y a buscar y a aproximarse a la verdad, para superar la ignorancia y el error. Experiencia del Amor de Dios, siempre trascendente, que convierte así religiosa, moral e intelectualmente.⁴

2. Pragmática inicial y permanente: protagonismo compartido y diálogo

Nuestra Señora de Guadalupe, con magistral adaptación a todos sus destinatarios, concreta el advenimiento de Dios, y pasa a ser parte fundamental de lo que cada generación transmite a la otra, al transformarse su Imagen en una nueva meta común o sentido compartido.

3. Más allá del mundo antiguo, e incluso dentro de los límites visibles del Pueblo de Dios, la noción clásica de cultura a veces ha primado de hecho sobre la empírica. La primera implica que había, al menos *de jure*, sólo una cultura permanente, universal y normativa; la segunda, admite diversas culturas y las considera a cada una, como un conjunto de valores y significaciones que informan un determinado modo de vida, que pueden mantenerse sin cambios, desarrollarse o desintegrarse. Cuando "...prevalece la noción clásica de cultura, la teología se concibe como una realización acabada y entonces se discurre sobre su naturaleza. Cuando la cultura se concibe en forma empírica, la teología se enfoca como un proceso evolutivo y entonces se escribe sobre su método" (B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 2006*, 9 –en adelante citado como B. LONERGAN, *Método*). Esta última concepción, que aquí sostenemos y profundizamos, nos orienta al comenzar a desprender del símbolo guadalupano, sugerencias para nuestra misión o momento comunicativo.

4. B. LONERGAN, *Método*, 103-124.

Ella, mostrando y remitiendo a su Hijo, moviliza a sus hijos a compartir misericordiosamente la salvación y a gestar estructuras de convivencias más solidarias. Pasando a ser la Virgen parte indisociable de lo que cada generación recibe, recrea y comunica a la siguiente, para asumir y hacer crecer en la línea de sus posibilidades, pero más allá de lo que se lo permitirían sus fuerzas meramente humanas.

De esta forma, su pragmática y opción teológica, haciendo que nadie conciba la vida sin referencia a su Imagen, y afectando holística e integralmente la sensibilidad de sus interlocutores, facilita la incorporación a Jesucristo y/o, una mayor identificación vital con Él; y así, la prolongación histórica del Señor, la llegada concreta y eficaz de sus regalos, al movilizar al pueblo para que evangelice al pueblo. Protagonismo generalizado, que es irrenunciable para que se produzca el fecundo encuentro entre Cristo y cada modo de ser común.

Pues esa participación masiva es condición fundamental para la inculturación, en tanto y en cuanto el sujeto de la cultura es precisamente el pueblo y no el agente pastoral singular. Todo lo anterior se repite o dilata, en lo esencial y dando lugar a las particularidades de cada ocasión, donde se cuente su historia y se lleve la Imagen de Nuestra Madre de Guadalupe. En modo análogo se reproduce su visita con todas sus consecuencias, con esa pragmática de protagonismo y diálogo compartido, que conlleva una semántica integral y una sintáctica inclusiva.

Si consideramos que, en el lenguaje religioso, la semántica depende de la pragmática, es clave el dato y contenido del movimiento vital generado en el origen y permanencia del símbolo guadalupano. Esa pragmática es especialmente motorizada, a la vez, por la percepción global inicial y actual de la Imagen de Guadalupe, como su elemento y momento central; y es fundamental para lo semántico, o comprensión desde la concepción de los sentidos de la simbólica de dicha Imagen, y para percibir su sintáctica consecuente.

Consecuencias y pragmática, frutos de la poderosa apertura simbólica de la Imagen y relato del suceso guadalupano; y que reflejan el dinamismo amoroso, tanto de las relaciones intratrinitarias de las Personas Divinas, como de las misiones que las prolongan o manifiestan su misterio de diálogo y comunión en la historia.

3. Criterio nuclear: coimplicar pasado, presente y futuro

El símbolo guadalupano provoca así roce y responsabilidad comunitaria, al mover a la solidaridad y a la mutualidad en lo diverso, eliminando individualismos y colectivismos. Y a la vez que aprovecha los emergentes novedosos para transmitir, los trasciende generando imaginarios compartidos e identidad plural –que contiene dichas diversidades– en referencia a Nuestra Madre de Guadalupe; haciendo que la vida personal y lo íntimo, encuentren la plenitud en lo social. De esta forma, Ella se incorpora y pertenece al modo de ser común de una comunidad humana, que desde su Imagen, a la vez resultado y apertura de un trayecto inter y pluricultural, se vincula con y hacia los horizontes de sentido fundamentales.

Con el movimiento vital comunitario que causa, la Virgen de Guadalupe concreta y anima a continuar, una dialogante transmisión. Para lograrlo, Ella toma lo que está ocurriendo o coyuntural, y también los anhelos más profundos de los cuestionamientos existenciales y creencias de sus interlocutores, como camino de sentido al comunicar. Transforma de esta manera en bendición, incluso el dolor y la parálisis mortal, la descolocación ante lo propio; librando de todo temor, asumiendo lo pasado y dando certeza de futuro. Plasma así una transmisión sanadora, que haciendo experimentar distinto lo cotidiano, se conserva vigente y actual, en la memoria viva de peregrinos siempre en aumento.

La presencia de Nuestra Madre, realiza aun así, una comunicación salvadora, de la que el santo indio y el pueblo que camina a Ella, son también garantía. Un servicio evangelizador que, consustanciándose y haciéndose uno con las experiencias previas de sus hijos, y con su historia presente, las toma en su totalidad para conducirlos a vivencias elevantes y transformadoras.⁵

Es notable cómo en los sucesos iniciales de su bajar a América,

5. Cf. P. GIURIATI; E. MASFERRER KAN (Coords.), *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*, México, Plaza y Valdés, 1998, 255 (en adelante citado como P. GIURIATI; E. MASFERRER KAN –Coords.–, *No temas...*). Para consumir lo expresado, la Imagen de Nuestra Madre de Guadalupe, movilizó hasta causar el peregrinar de la totalidad de los habitantes de la ciudad de México en 1531; y, en nuestra actualidad, hasta constituir su casa en uno de los santuarios más concurridos del mundo y de todas las religiones.

de esa forma, la Amada Niña, armonizando y complementando lo intuitivo con lo racional, en situación de tremenda crisis, haciéndose presente y acompañándolo, penetró para siempre el subsuelo religioso de indígenas y españoles. Y desde esa zona principal y última de sentido, dando respuesta a las cuestiones fundacionales y definitivas, impregnó tanto esa dimensión fundamental, como las restantes de sus culturas; a la vez que empapó los corazones de todos y cada uno de los individuos. Y lo hizo desde una lógica emotiva, que superó y supera el logocentrismo de la cristiandad que llega a América en el siglo XV y el de toda época.

El símbolo guadalupano y el esperanzado dinamismo que suscita, concreta lo que a nosotros tantas veces nos cuesta –en contexto de fragmentación–: situar significativamente en el presente, recreando nuestras herencias y tradiciones o memorias, para abrirnos a un porvenir superador. Su Imagen, que en sí misma integra las aspiraciones de pueblos e individuos, media la universal salvación; pero entablando vínculo significativo y particularizado, con las totalidad de sus destinatarios colectivos y singulares, y atendiendo a sus peculiaridades y específicas circunstancias. Así, llena lo formal o estructural de vida plena, incluyendo y generando novedosas convivencias, al priorizar la interrelación sobre el contenido; al, más aún, comunicar con el protagonismo compartido que genera y con el vínculo, y no solo con la palabra pronunciada o estampada, al hacerse tilma.

Es necesario tener en cuenta todo lo anterior en la búsqueda de la transmisión y actualización del mensaje cristiano, en cada lugar o terreno cultural; para que sea fecundo a través de los tiempos, al incentivar y provocar su inculturación o enraizamiento por la participación masiva de la gente. Persiguiendo así la finalidad, de que la Palabra de Dios sea escuchada y vivida, llegando a iluminar toda situación, y sin caer en comunicaciones reductoras o deformantes de la misma.⁶

Esa transmisión, será más apropiada y nutritiva, si conserva el carácter de Buena Noticia, ayudando a conocer, reconocer y agradecer el don y designio salvador universal de Dios; y, desde lo anterior,

6. Comunicaciones que reducen o deforman la Palabra, por ejemplo, con apreciaciones que responden a criterios sólo humanos, o de contenido moralizante (cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993, Buenos Aires, Ágape Libros, 2011, 107-115, 119).

dejándose interpelar por los más pobres, anima a corresponderle a nivel colectivo e individual. De esa forma, y desde la plenitud de la gratuidad y gratitud, en la recreación memorial de lo protológico y abierta a su consumación escatológica; al mismo tiempo puede hacer llegar la salvación, estimular al crecimiento en la existencia y comunidad cristiana, y esclarecer vitalmente en las verdades creídas.⁷

Desde la fontalidad del Padre, por mediación de Jesucristo, y conducidos y conformados por el Espíritu Santo, podemos ser un pueblo que evangelice al pueblo. Una comunidad que, abierta a esa obra santificadora, encarne la pragmática que sigue generando Nuestra Madre de Guadalupe, desde la vital comprensión de los sentidos que conlleva, e imitando su sintaxis o forma de articular el mensaje. Un Pueblo de Dios entre pueblos, que encuentre de esta forma, caminos, actitudes y objetivos y fines, para mejor compartir el Amor salvador de Dios, protagonizando más lúcidas y eficaces experiencias y transmisiones del mismo.

4. Salvación en proceso histórico-cultural: mestizaje, integración y síntesis

En consonancia con lo ya expresado, la Virgen de Guadalupe expone y suscita un mestizaje total, capaz de generar diálogo e interrelación fecunda entre los diferentes habitantes de la ciudad de México en el siglo XVI, cuando ellos no lograban comprenderse, viviendo en el desencuentro. Ella, dejándose interpelar por el mundo propio y afinidades de sus interlocutores, logra que su mensaje, presentado desde ellas, llegue a formar parte de los mismos. De esta manera, Nuestra Madre, plenifica y corrige, por florecimiento y sobredeterminación, sentidos previos de los otros protagonistas del acontecimiento; impulsando a ellos a que, con su oración y peregrinaje, continúen esa dinámica. Movimiento vital que se adapta a hábitos culturales pero las desborda; como lo hace el Hijo, también impulsado por María y su intervención, para manifestarse, mostrar su gloria, alimentar la fe de sus discípulos, y la salvación y utilidad de todos.⁸

7. Cf. *Ibid.*, 118-119.

8. Cf. Jn 2, 11 y 1 Co 10, 31-11,1.

“Cuando el maestra sala probó el agua convertida en vino, como ignoraba de dónde era (los sirvientes, los que habían sacado el agua, sí que lo sabían), llama al maestra sala al novio y le dice: «Todos sirven primero el vino bueno y cuando ya están bebidos, el inferior. Pero tú has guardado el vino bueno hasta ahora.» Así, en Caná de Galilea, dio Jesús comienzo a sus Señales...”⁹

La Virgen Morena, en línea convergente y para mostrar a Jesús, desencadena esa eficaz pragmática, tomando las riquísimas semánticas del mundo simbólico indígena y español, y articulando una sintaxis incluyente y superadora. Así, es cómo pone en diálogo desde esa dinámica, conciliando continuidad y novedad con aceptación generalizada, desde la fidelidad y enriquecimiento de tradiciones previas. Plasmando y evidenciando una concepción de la evangelización, en el asumir y respetar el proceso cultural recreador, que es para nosotros esencial a lo histórico y, por lo tanto, a la inculturación de la Buena Noticia.¹⁰

Al mismo tiempo que afirma sus modos de ser y las condiciones de los mismos, guía a superarlas protagonicamente; provocando así ese movimiento encarnatorio, que desde un sincretismo inicial, da lugar a una posterior re-unión. Acontecimiento y movimiento, que se reproduce y pervive así; es decir, con toda su fuerza inclusiva para hacer convivir, mezclar y fusionar los diversos. También los de hoy, y hasta los aparentemente antagónicos e incompatibles, no sin integración; sino por el contrario, como una síntesis orgánica, a la vez dinámica y estabilizada, fruto del encuentro y reencuentro profundo de universos culturales, respetados en su relativa autonomía, entre sí y con el Don de Dios. Nuestra Madre de Guadalupe da lugar, de esta forma, al encuentro de pueblos y salvación, para hacerla efectiva y manifestarla en el ritmo propio del trayecto de cada uno de ellos.¹¹

9. Jn 2, 9-11.

10. Vemos entonces la inculturación armonía con un proceso pastoral en la historia, que supone el momento sincrético. Momento que responde a una lógica que une elementos de distinta procedencia, que desde nuestra óptica, es un rico componente inculturante, tanto de lo latinoamericano en general como de lo guadalupano en particular. Consideramos lo cristiano ligado al proceso cultural en el cual se genera lo creído y su manifestación; proceso que implica primero un período de encuentro en la indiferenciación y pleno sincretismo, antes de que se progrese en una síntesis orgánica y se llegue a ella (entrevista personal con J. CAAMAÑO, mayo 2012 y cf. C. PARKER, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993, 34, 370 –en adelante citado como C. PARKER, *Otra lógica*–).

11. “«Ahora bien, (...) hubo síntesis: Tonantzin» no es un nombre, sino un epíteto: «To-Nantli-Tzintli» = «Nuestra Madre Venerable» o «Nuestra Madrecita», epíteto que no puede menos de continuar intacto

Llegamos así, nos parece, a uno de los rasgos esenciales tanto del símbolo guadalupano y su transmisión salvadora; que debe animarnos, por todo lo dicho, a no rechazar ni asustarnos de nada de lo humano. El modelo y la posibilidad ofrecida va a ser válida sí, guiados por el Espíritu Santo y sus dones, la utilizamos creativamente para recorrerla en medio de nuestra inherente mediocridad; aproximándonos y sintiéndonos solidarios de todos y todo, para colaborar a la anticipación de la dicha eterna, de esa consumación que viene de lo alto.

Si bien el Evangelio, de por sí lugar intercultural, puede generar diálogo y mezcla entre diversidades, aún sin quererlo y al derribar etnocentrismos homogeneizantes y pretensiones de coloniaje;¹² vemos en el símbolo guadalupano, con toda intención mestizo y buscando se aceptara el que se produjo dolorosamente en el México del siglo XVI, un paradigma y una oportunidad privilegiada. Paradigma y oportunidad de cómo mejor estar presente y acompañar la historia de nuestros pueblos, maternalmente y desde la evangelización, hacia la construcción de nuevos sincretismos, superadoras integraciones y vitales síntesis.¹³

5. Código salvador e inculturante: nulos aislamientos y decisiones conjuntas

Toda la Persona o Imagen de la Virgen de Guadalupe es armonía,

to referido a la Virgen Santísima, puesto que Ella misma se lo aplicó. De esa síntesis inicial ha partido y deberá continuar la realidad cristiana de México; pero ésta no fue obra humana, sino humano-divina. Ciertamente (...) el Evento Guadalupano (...) es una síntesis maravillosa de la religiosidad india incorporada y exaltada dentro de la fe cristiana; tan maravillosa y completa que no cabe pensar que una mente humana hubiera podido idearla en el siglo XVI, y ni aun hoy (...) auténtico e insuperado modelo de «inculturación», es decir de adaptación, de «traducción» del Evangelio a las categorías mentales de los indios mexicanos, sin excluir ni desautorizar en lo más mínimo a los ministros humanos españoles que se los presentaban inadecuadamente, antes invistiéndolos de inequívoca autoridad, y sin desviarse un ápice de la más estricta ortodoxia teológica..” (J. GUERRERO ROSADO, *El Nican mopohua. Un intento de exégesis*, t I, México, Realidad, Teoría y Práctica, 1998², 609-610).

Cf. C. PARKER, *Otra lógica*, 34 y P. GIURIATI; E. MASFERRER KAN (Coords.), *No temas...*, 254.

12. Cf. J. CAAMAÑO, “Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana”, *Teología* 103 (2010) 112-115 (en adelante citado como J. CAAMAÑO, “Aspectos de la cultura”).

13. El proceso cultural en el cual se genera lo creído y su manifestación es muy dinámico, y además, se está dando continuamente, pues no todos transitan al mismo tiempo las etapas; y, por otro lado, siempre luego de alcanzadas masivamente las síntesis estabilizadas, se suceden otros momentos sincréticos con novedosos elementos, generándose el camino hacia posteriores, originales y consecuentes organicidades.

reconciliación, síntesis envolvente y porosa, de sentidos de origen diverso; abierta a lo popular y a nuevos significados, que se constituye en meta y destino común, desde los más pobres y para todos. Que toma el fruto de tanto choque y conmoción, ante dos mundos que no podían dejar de rechazarse y vejarse, y pone palabra que hace salir de la tragedia. Palabra que salva y rescata de eventos de muerte, sin bastardear los sufrimientos, y haciendo pasar de la muerte a la vida; al dar a su Hijo, y auxiliar para que todos vivan más como hermanos y menos como enemigos.¹⁴

Al compartir así Ella los tesoros de la Salvación de acuerdo a la Bondad de Dios y no según criterios mezquinos, ni de mera justicia; puede iluminar ciertamente nuestra manera de servir y de vivir misericordiosamente, en la actualidad, el poder que hemos recibido. De tal forma que propaguemos, desde el rostro y lugar de los más angustiados y desamparados, un movimiento de incondicional amor y perdón del que nadie se quede afuera; generando una evangelización inculturrante e inculturada, por el protagonismo masivo de los pueblos.¹⁵

Siempre desde la analogía y proporción, y valiéndonos de lo guadalupano como icono en su narración e Imagen capitales, precisamos ahora el código que subyace a su modo y camino de presencia, a su actitud y comunicación, haciendo posible lo anterior.¹⁶ Comprobamos que logra evidenciar y dar el Evangelio de esa forma, al suscitar decisiones conjuntas y la integración de espacios, tiempos, razas, personas, tradiciones y sentidos.

De esta manera, con nuestra labor y anuncio, podremos impulsar al mestizaje y síntesis de culturas entre sí y de Evangelio y culturas; si plasmamos transmisiones salvadoras, que co-implicando pasado presente y futuro, sean mediadas por la participación y el diálogo generalizados, procurando dichas integraciones y decisiones. Al detener nuestra deflexión sobre ese código o norma que provoca mezcla y nexo protagónico, según nuestro juicio, explicitamos el principal de los telones de fondo de todo el desarrollo previo y de su apertura. Es

14. Cf. J. CAAMAÑO, "Aspectos de la cultura", 101-115.

15. Cf. L. CHITARRONI, *Nuestra Madre de Guadalupe, símbolo y posibilidad: pasado, presente y futuro*, Buenos Aires, edición del mismo autor, 2012, 1.

16. "...La analogía se vale de la iconicidad, dice MB [M. Beuchot] siguiendo a R. Jakobson, a quien considera un genio." (L. BALIÑA, "El camino de la Hermenéutica Analógica, una conversación con Mauricio Beuchot", *Teología* 92 (2007) 176).

notable, como en el caso de Nuestra Madre de Guadalupe, con total coherencia, la norma de su proceder es la de su ser, concretando una intervención y comunicación visual que realiza lo que significa.¹⁷

Como vimos, el símbolo guadalupano muestra entonces su mensaje en respuesta global y contextuada, y suscita el surgimiento de acciones obedientes, que se generalizan con progresión; y que provocarán el enriquecimiento mutuo de memorias culturales y experiencias previas. Es particularmente asombroso e impensado para ese tiempo, cómo la Señora del Cielo así, al apropiarse, haciéndolos integrar y crecer, de aspectos positivos de la dimensión religiosa de europeos y americanos;¹⁸ genera una comunicación pública, que la gente retroalimenta con su fraternal peregrinación y constantes mestizajes. Así, plasma una doble adaptación del Evangelio, y el lugar dado a los demás, a su responsabilidad y creatividad –también, aunque no sólo, en la percepción de la Imagen, núcleo del símbolo y acontecimiento–, es la clave de la dinámica que Ella suscita.¹⁹ Pragmática que produce, que esa inculcación inicial y doble, se retroalimente, profundice, prolongue y multiplique, en ininterrumpido y multilocalizado proceso histórico que perdura, siempre inculturante y salvador.

Lo más impresionante de nuestro caso, es que lo guadalupano,

17. Cf. B. BERNSTEIN, *Clases, códigos y control, t II, Hacia una teoría de las transmisiones educativas*, Madrid, Akal, 1989 (en adelante citado como B. BERNSTEIN, *Clases, códigos*) y L. CHITARRONI, *Guadalupe y Juan Diego*, 92-119. Presentamos allí significados en la Imagen, que evidencian la integración y síntesis de sentidos procedentes de diversos universos culturales y religiosos.

18. “Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lejas tierras. El uno de éstos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeácac [...] y ahora se llama Ntra. Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quiere decir Nuestra Madre [...] y ahora que está allí edificada la Iglesia de Ntra. Señora de Guadalupe también la llaman Tonantzin, tomada ocasión de los Predicadores que a Nuestra Señora la Madre de Dios la llaman Tonantzin. De dónde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin no se sabe de cierto, pero esto sabemos de cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua, y es cosa que se debería remediar [...] parece ésta invención satánica, para paliar la idolatría debajo la equivocación de este nombre Tonantzin, y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejas tierras a esta Tonantzin, como antiguamente” (B. DE SAHAGÚN, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1999¹⁰, I XI, ap, 704-705 y EO, np 98, 338 –donde B. DE SAHAGÚN ve una idolatría, J. GUERRERO ROSADO ve un ejemplo de admirable síntesis entre cultura y fe cristiana. Cf. nota a pie 11–).

19. Así como en “...*María se manifiesta preclaramente que Cristo no anula la creatividad de quienes le siguen...*” (DP 293), Ella no anula la de sus interlocutores o movilizados, para encontrar-se y hacer encontrar con su Hijo.

desde su inicio, genera una transmisión y un principio de interpretación, a los que subyace una norma integradora de protagonistas y culturas; que es totalmente distinta a la que provocaba los aislamientos y separaciones, que de hecho se daban en el siglo XVI. Aislamientos y separaciones, que fueron pulverizados por Santa María de Guadalupe, que suscitó e incentivó una base social distinta y desencadenó una comunicación más coherente con el Evangelio.²⁰

Así, Nuestra Señora, con su ya mencionada eficacia, haciendo y provocando lo que significa su visita; nos anuncia, participa y desafía entonces a encarnar, ayudada por Juan Diego y los “*Juanes Diegos*”, un código, a la vez humano y eclesial, sumamente fecundo. Una posibilidad de llegar a los corazones comunitarios y personales para fortalecerlos; guiándonos a protagonizar mejores relaciones en general y, puntualmente, al transmitir el misterio inagotable de la Persona y Palabra del Salvador, sin pretender imponer una determinada forma cultural de vivirla y expresarla.

El símbolo guadalupano nos revela una norma de comunicación sensible a intereses, estados de ánimo, lugares, tiempos y concepciones de verdad; que implica superar divisiones entre receptores y emisores, tanto colectivos como singulares, y marcos de trabajo compartidos, en los que se da lugar a las decisiones de los pueblos y del Pueblo. Esa porosidad y participación, generan ese movimiento vital emotivo y festivo, que conlleva a una semántica integral y a la consecuente sintáctica inclusiva; marcadas por la mestización, integración y síntesis entre lo propio del pueblo destinatario, lo del que anuncia la salvación y el mismo Jesucristo.

La Imagen de Nuestra Madre de Guadalupe evidencia, y la historia del *acontecimiento* cuenta, una visita que continua y que integra

20. Cf. T. TODOROV, *La conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo Veintiuno, 1987, 253-254 y L. CHITARRONI, *El modelo pedagógico*, 90-109 (especialmente 102-109) y 109-139 (especialmente 137-139). En análisis pormenorizado de contexto de producción del *Nican mophua* –que, como decíamos, describe la intervención inicial de nuestra Madre de Guadalupe–, podemos observar como en su textualidad se da una hibridación y diálogo entre culturas, que trasciende las posibilidades e intenciones de las mejores autoridades y pedagogía llegadas desde Europa en el México del siglo XVI. Se puede apreciar con nitidez, cómo en el relato de A. VALERIANO se da una manifestación intercultural de contenidos; que supera y trasciende las valoraciones y aspiraciones de sus maestros franciscanos. Maestros, que en el colegio de la Santa Cruz de *Tlatelolco*, fueron quizá la excepción más significativa, al menos en algunos aspectos, a los aislamientos y separaciones referidos en el texto principal, y a los que impulsaba el etnocentrismo europeo (cf. nota a pie 18).

formas de expresión y contextos evocadores propios de americanos y europeos. La Virgen hace lo anterior, sin rechazo de ninguno, porque concreta mediaciones semióticas que dan lugar a comprensiones nuevas, pero partiendo desde un conjunto amplio de significantes y significados relevantes para todos sus interlocutores.

Nuestra Madre de Guadalupe como maestra experta, instala una praxis pastoral que, respetando los ritmos de todos, precede al desarrollo y lo provoca, adelantándose a lo que los evangelizados son ya capaces de hacer. Desde el nivel de desarrollo real o actual de sus destinatarios, los implica en procesos y tareas que aún no dominan. Así conduce a actualizar las potencialidades de sus capacidades y habilidades.

Este tipo de desarrollo, derecho de toda comunidad e individuo, requiere idoneidad y pericia en el evangelizador; y

“...es contemplado como una co-construcción social-individual de las funciones psicológicas superiores, entendidas éstas como operadores y maneras de dirigir la propia acción cultural históricamente constituida. El individuo en desarrollo se apropia progresivamente, a través de los mediadores sociales e instrumentales que su cultura le brinda, de maneras de pensar, recordar y olvidar, decidir, contar, medir, atender, percibir, perdonar, argumentar, persuadir, etcétera”.²¹

A esas maneras debe adaptarse y dar lugar el que anuncia el Evangelio; atento a la arquitectura psicológica construida en la historia por cada pueblo o cultura. Las decisiones hacia transmisiones salvadoras, para comunicar la experiencia de Jesucristo, encontrando mediaciones y procedimientos adecuados, implica, por lo tanto, “...*un doble diagnóstico: el de las funciones externas propuestas por la cultura y el de la situación del sujeto respecto a esas funciones culturales (grado de interiorización de esa arquitectura y sus componentes específicos)*...”.²²

6. Conclusión: pastoral materna y caritativa

La luz de la caridad, que es la de Nuestra Madre, nos puede hacer encarnar lo que Ella hace desde hace casi quinientos años, es

21. A. ÁLVAREZ, “Lo actual y lo potencial en la zona de desarrollo de la educación española”, *Cultura y Educación* 6/7 (1997) 6.

22. *Ibid.*

decir, esta forma o norma de comunicación del Evangelio; y por más contradictorias que sean con dicha norma, y por lo que fuere, tanto nuestras circunstancias macro históricas como institucionales. Esta esperanza y certeza, nos impulsa a sumergirnos en lo que icónicamente muestra la expresión simbólica del *Tepeyac*, ayudándonos a superar limitaciones comunitarias y personales.

A superarlas a la hora de generar o apuntalar principios o condiciones culturales, que conciliando múltiples formas de expresión y referencias, contribuyan a suscitar e imaginar sintaxis que insinúen gran cantidad de decisiones. Para ser parte de ese movimiento vital que busca creativamente polifonía y soluciones desde diversos puntos de vista, y no desde uno solo; tal como lo evidencia la Virgen de Guadalupe, como realización u objetivación, que concentra variadas formas de hablar, decir, o mostrar, gráfica y narrativamente. Y, por lo tanto, con absoluta permeabilidad en el contenido del mensaje a transmitir a lo propio de los distintos intervinientes en el proceso evangelizador, y a la participación de los mismos, en las opciones sobre dicho proceso.²³

Por todo lo anterior, incluso, si bien el evangelizador debe adaptarse inicialmente a los receptores, en algún momento debe morir también a dicha adaptación; para dar lugar al surgimiento de la recreación propia del evangelizando, tal como lo hizo el mismo Cristo al entregar su vida en la cruz, y enviarnos el Espíritu prometido.

Podremos así colaborar a generar pastorales, que ayuden a salvadoras “...*maneras de experimentar, de interpretar y de comentar el mundo...*”.²⁴ Que contribuyan a espiritualizar la carne y encarnar el espíritu, con las experiencias que provocan, pedagogías empleadas y valoraciones sobre los pueblos e individuos.²⁵

Generando interrelaciones, acciones, diálogos y textos, a la vez que evangelizadores y significativos; que nos hagan distribuir y organizar los bienes salvíficos, siendo “...*presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios...*”,²⁶ abriendo a la obra del Espíritu Santo y a obedecer al

23. Cf. B. BERNSTEIN, *Clases, códigos*, 84-85, 184.

24. *Ibid.*, 16.

25. Cf. DP 299.

26. DP 291.

Evangelio. Subordinando de esta manera jerarquías y reglas al bien de las comunidades y las personas, viviendo así su esencia profunda.²⁷

7. Apertura: desafíos y metas

Al intentar aprovechar algo de las posibilidades que abre el símbolo guadalupano, hemos caracterizado en lo estructural un modelo de comunicación, aprovechando su dimensión de ser un instrumento apto para afrontar situaciones y concretar la transmisión de la salvación; ahora, acentuaremos en la consideración de la pertinencia del mismo modelo, como algo a “...*tener a disposición al ir a describir la realidad o a construir hipótesis sobre ella...*”.²⁸ Es decir, en cuanto a su utilidad, para poder ver y diagnosticar las oportunidades y concreciones que nos proporciona y revela cada contexto cultural e histórico; habilitando para ese trabajo comunitario e individual de interpretación continua, que nos ayude a comprender para vivir y vivir para comprender.

Ocurre además que, en muchas ocasiones, el problema de plasmar métodos, actitudes u objetivos o fines inadecuados, tiene su raíz en una hermenéutica no sana.

“Es necesario el estudio de una verdadera y propia disciplina teológica: la teología pastoral o práctica, que es una reflexión científica sobre la Iglesia en su vida diaria, con la fuerza del Espíritu, a través de la historia; una reflexión, sobre la Iglesia como sacramento universal de salvación, como signo e instrumento vivo de la salvación de Jesucristo en la Palabra, en los Sacramentos y en el servicio de la caridad. La pastoral no es solamente un arte ni un conjunto de exhortaciones, experiencias y métodos; posee una categoría teológica plena, porque recibe de la fe los principios y criterios de la acción pastoral de la Iglesia en la historia, de una Iglesia que engendra cada día a la Iglesia misma. Entre estos principios y criterios se encuentra aquél especialmente importante del discernimiento evangélico sobre la situación sociocultural y eclesial, en cuyo ámbito se desarrolla la acción pastoral”.²⁹

Ayudar a mirar desde el Amor de Dios esa situación, a interpretarla evangélicamente, para poder discernir adecuadamente, y colaborar a un pueblo inculturante, es el deseo.

27. Cf. DP 300 y Rm 10, 1-4.

28. B. LONERGAN, *Método*, 10.

29. PDV 57.

2. ¿Favorecemos la reconciliación, paz y vida plena, particularizando el anuncio de la redención en el amor a cada memoria y medio cultural, para que efectivamente se concrete la misma de modo universal?
3. ¿Buscamos ser factores de fecundidad y armonía, visitando las diversas situaciones y haciéndonos así presentes, para obrar solidariamente en el intento de rescatar, encontrarles y/o ponerles sentido?
4. ¿Somos testigos y mensajeros en nuestro hoy, con una vida teologal encarnada y ejemplar, al obedecer y compartir la voluntad de Dios, siempre asumiendo integralmente la actualidad que nos toque vivir?
5. ¿Favorecemos un mundo y comunidades más hermosos, viviendo nuestro poder como servicio; siendo verdaderas autoridades, que dejándonos responsablemente enseñar especialmente por los más pobres, colaboremos a su afirmación, seguridad y despliegue?
6. ¿Buscamos el cultivo de un saludable pluralismo, propiciando identidades flexibles y dinámicas, y favoreciendo el acceso generalizado a los regalos del Señor, siendo misericordiosos y muy maternos?
7. ¿Caracteriza nuestra existencia y acción el intento permanente de fecundar, recibiendo y dando generosamente lo de Dios, para hacer posible hasta lo humanamente impensable; al propiciar el encuentro entre el Resucitado y cada peculiaridad cultural, tanto en sus inclinaciones profundas, como en el nivel de sus manifestaciones visibles?
8. Como Pueblo de Dios, viviendo lo anterior en la entrega cotidiana, ¿buscamos ser un surco de eternidad en la historia, uniendo cielo y tierra con una comunicación humana, humanizadora y sacramental?
9. ¿Somos Madre que da la Vida y educa en madurez, animando a sus diversos hijos a enriquecer y enriquecerse en interrelación de mestizaje, integración y síntesis?

10. ¿Favorecemos una evangelización inculturante e inculturada, proporcionando sentidos a nuestra peregrinación, que muevan a que sea compartida, y a edificar y sanar en la oración y el diálogo, en el encuentro con Dios y los hermanos?

Pensamos que dichas claves interpretativas y desafíos pueden ser pertinentes para tratar de mensurar y recrear momentos y praxis comunitarias y personales –haciendo Teología desde cada situación–; y de esta forma aproximarnos a alcanzar los objetivos que destacamos a continuación. Objetivos o metas que guardan relación con todo lo expuesto, y al igual que los anteriores cuestionamientos, lo sintetizan pragmáticamente.

1. Que nuestras comunidades logren más fácilmente plasmar un camino o método de incondicional relación y dialogo de salvación, que colabore a generar realidades que reflejen y prolonguen en la historia el ser uno, diverso y armónico de Dios en sí; al ser capaces de asumir y desplegar lo previo de todos y cada uno de los protagonistas colectivos y singulares de la evangelización.
2. Que nuestras comunidades logren favorecer y encarnar una actitud que manifieste la Bondad de Dios, para desde ella testimoniar la Palabra en nuestro presente, articulando comunicaciones pluralistas, sin caer en perversas fundamentalizaciones o inalterables monólogos.
3. Que nuestras comunidades persigan y logren una constante y permanente comunicación que realice lo que significa, convertidas y conformadas por el Espíritu Santo, que nos orienta y guía; y al desencadenar un compromiso histórico abierto a la trascendencia, que colabore a una sinfonía universal y solidaria entre culturas y pueblos, en la construcción de un destino común y más pleno.

LEANDRO HORACIO CHITARRONI
FACULTAD DE TEOLOGÍA - UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
10.12.2014/5.04.2015

San Vicente de Paúl y la oración¹

RESUMEN

San Vicente de Paúl se revela no sólo como el santo defensor de los pobres, sino como un maestro de oración. Este artículo quiere detenerse en este último aspecto. Veremos cómo plantea San Vicente la vida de oración y de devoción. Como es un santo minucioso, propio del barroco del siglo XVII, nos señalará detalladamente como se puede mejorar la práctica de la oración. Al mismo tiempo, hará hincapié en que una vida de oración demuestra su coherencia en la medida que se abre a la caridad fraterna y al servicio a los hermanos que padecen. De tal modo, la oración nos capacita para cumplir cabalmente la Voluntad de Dios. Idea que se puede resumir en su frase: “Denme un hombre de oración y será capaz de todo”.

Palabras clave: oración, devoción, caridad, servicio al pobre, Vicente de Paúl.

Saint Vincent of Paul and Prayer

ABSTRACT

St Vincent de Paul appears not only as the saint who protects the poor, but as a prayer teacher. This article refers to this aspect in particular. It intends to show how St Vincent takes into account prayer and devotion. St Vincent belongs to the XVIIth century, so he is distinguished by thoroughness and he will let us know, in detail, how prayer can be carried on. In his opinion prayer opens the individual's heart to brotherly charity and to the service of suffering people. Thus, prayer allows us to completely fulfil GOD's WILL. Summing up in his own words we can say: “Give me a human being embracing prayer, and he will be capable of everything”.

Key Words: Prayer, Devotion, Charity, Service of the poor.

1. Cf. J. ÁLVAREZ MURGÍA, “Oración”, en: AA.VV. *Diccionario de Espiritualidad Vicenciana*. Salamanca, CEME, 1995, 423-438; P. COSTE, *El gran santo del gran siglo. El Señor Vicente*, Tomo I. Salamanca, CEME, 1990; J. M. IBAÑEZ, *Vicente de Paúl, realismo y encarnación*. Salamanca. Sígueme.

Luego de haberme doctorado sobre el tema “La moral de virtudes en los escritos de San Vicente de Paúl”, he continuado “buceando” en el mar de la rica teología vicentina. Hoy les comparto el tema de la oración en San Vicente. Es un asunto esencial en la vida cristiana y que personalmente me cuesta. Creo que es provechoso preguntarle a este maestro de oración, que simultáneamente servía a los pobres, que nos puede decir acerca de la plegaria a Dios. De hecho, quienes se acercaban a San Vicente para servir al pobre, lentamente se constituían como personas de oración. Ya que el compromiso radical a favor del pobre se sostiene desde una intensa vida de oración.²

1. ¿Qué es rezar?

Tengo los 14 volúmenes de la Obra Completa San Vicente sobre mi escritorio. Releyéndolo y haciendo anotaciones. Capta que para él, la oración es un diálogo creyente y afectivo con Dios. Una verdadera conversación. Así, al pedirle a la Sra. Goussault que rece por unos siete enfermos que hay en San Lázaro, le dice: “Diga a Dios unas palabras sobre ellos, por favor”.³ La oración se convierte en un diálogo cotidiano con el amigo querido, donde se comparte la vida. Vicente de Paúl presenta a Dios complacido cuando vamos a rezar. Como si nuevamente paseara por los jardines del Edén con una humanidad que, por Cristo ha vuelto a serle fiel.⁴

Rezar proporciona, de esta forma, sabiduría. Ante todo, porque

me, 1982; M. PEREZ FLORES, *San Vicente de Paúl. Espiritualidad y selección de escritos*, Tomo II, Madrid, BAC, 1981; J. M. ROMÁN, *San Vicente de Paúl*, Tomo I, Biografía, Madrid, BAC, 1981.

2. Les aconseja a las mujeres que forman la Cofradía de la Caridad de Joigny: “Todas las mañanas ofrecerán a Dios su corazón al despertarse, invocando el santo nombre de Jesús y el de su santa Madre; rezarán las oraciones al levantarse de la cama; asistirán todos los días a misa, si les es posible. Vivirán humildemente y se esforzarán por hacer sus acciones durante toda la jornada en unión con las que realizó Nuestro Señor mientras vivió sobre la tierra; todas las noches harán cada una en particular el examen de conciencia.” SAN VICENTE DE PAUL, *Obras Completas*, Salamanca, CEME, 1986, Tomo X, 590-591.

A partir de ahora vamos a abreviar *Obras Completas* por E. S. (Ediciones Sígueme).

3. E. S. I, 406.

4. “Él se agrada de verla frecuentemente en la oración. Ve cómo una se dedica a considerar su bondad, su sabiduría y sus otras perfecciones, elevándose a Él por actos de amor: ‘Salvador mío, te amo de todo corazón. Y como no puedo amarte como tú mereces, te ofrezco el amor que nos tiene tu Padre’. Ve cómo otra tiembla a la vista de sus faltas y cómo busca los medios para levantarse de ellas. Todo esto lo mira lleno de gozo”. E. S. IX, 1082-1083.

nos descubre nuestra necesidad de Dios. Además, el trato con Jesús permite saber y saborear sus cosas. Nos permite descubrir el actuar de Dios. Por ej., sostiene que cuando hay un cambio en nuestra vida (de actividad, lugar, oficio, etc.), Dios nos da alguna nueva gracia para hacerlo mejor.⁵ Notemos que la propuesta vicentina apunta a integrar sapiencialmente: oración, formación y servicio. Si falta alguna de ellas, la vida cristiana tambalea. Cada uno debe saber qué “columna” debe reforzar.⁶

Asimismo, para que Dios bendiga nuestras tareas, se debe rezar. La oración profunda y disponible sirve para llevar una buena vida comunitaria, vencer antipatías, lograr la unión y la caridad. Asimismo, nos permite crecer en las virtudes, someterse a la Voluntad de Dios, secundar su Providencia. Y lo que no es menor: la oración nos permite un servicio calificado al pobre.

En definitiva, cuando una persona reza bien se la reconoce porque es modesta, prudente, afable, recogida, serena y alegre.⁷ La oración da al hombre una fortaleza sobrenatural para realizar lo bueno, resistir situaciones complejas y superar la maldad. Cuando la oración está correctamente realizada, se cumple la máxima vicentina: “denme un hombre de oración y será capaz de todo”.⁸

1.1. Una vida marcada por la oración

Ante todo, nos pide orar con la oración de la Iglesia. La Liturgia de las Horas se rezará a conciencia, dignamente y con amor.⁹ Se rezará con sencillez, dejando de lado toda complicación y boato. Entiende que este es el estilo de Jesús. La celebración de la Eucaristía se la vive con sobriedad, piedad y devoción. Invitando a la Misa diaria. El amor a Cristo se continúa en la adoración eucarística. Una manera

5. Cf. E. S. I, 151.

6. Siglos antes lo había expresado magníficamente San Buenaventura: “No sea que se piense que basta la lección sin la unión, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la calma sin la exultación, la actividad sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia”. *Itinerario de la mente a Dios*, Prólogo, 4.

7. Cf. E. S. IX, 389.

8. E. S. XI, 778.

9. Cf. E. S. I, 197.

de aplicarlo es pasar por la capilla de forma cotidiana y natural, luego del almuerzo y la cena.

Para vivir en la presencia de Dios, es necesario comenzar el día con la oración de la mañana.¹⁰ Si se quiere hacerla bien, aconseja no acostarse tarde. Ese esfuerzo por madrugar, se verá coronado con un cierto hábito que nos hará amable levantarnos temprano para encontrarnos serenamente con Dios. Frente a algunas personas que les costaba madrugar para ir a la oración, hace la comparación con la mayoría de la gente que trabaja: ellos madrugan y lo hacen sin chistar ni quejarse. Por lo menos, así sería la gente del siglo XVII.

El “corazón” de la oración de la mañana es la meditación. Este diálogo amoroso con el Señor comienza con algún texto. Prima la lectura bíblica, especialmente del Nuevo Testamento. Aunque a veces pueden ser otras lecturas que animen e inspiren la meditación. La meditación entre los miembros de su congregación duraba una hora, solía hacerse juntos, en la iglesia, como una cita diaria que nos es querida.¹¹ Invita a ser perseverante en dicha acción. Es cierto que algún día puede haber una urgencia o imprevisto, pero ordinariamente se la debe hacer. Incluso, no ve bien que se la abandone en las vacaciones de verano.¹²

La meditación concluye con las resoluciones. Las cuales deben hacernos crecer en la virtud, especialmente en la caridad. Son compromisos que versan sobre cómo vivir en el amor a partir del día que comienza.¹³ Durante la jornada hay que tratar de que no se olviden las

10. Propone a una laica asumir la bella práctica de la oración matutina. Ella nos permite la gracia de vivir todo el día en la presencia de Dios: “Después de levantarme, adoraré la majestad de Dios y le daré gracias: por la gloria que posee, la que le ha dado a su Hijo, a la santísima Virgen, a los santos ángeles, al ángel de mi guarda, a san Juan Bautista, a los apóstoles, a san José y a todos los santos y santas del cielo. Le daré gracias por las que les ha concedido a la santa iglesia, y sobre todo por las que he recibido de Él, concretamente por haberme conservado durante la noche. Le ofreceré mis pensamientos, mis palabras y mis acciones en unión con las de Jesucristo, pidiéndole que me guarde de ofenderle y que me dé la gracia de cumplir fielmente todo lo que sea de su agrado”. E. S. X, 182-183. Le escribe a Sor Ana Denoual: “Déjele obrar, hermana, confíe mucho en su ayuda, sea fiel a sus oraciones de la mañana y encomiéndese frecuentemente a él durante el resto de la jornada”. E. S. VIII, 322.

11. Cf. E. S. I, 551.

12. “Nuestra regla, cuando nos ordena tener todos los días una hora de oración mental, no exceptúa los días de descanso. Por eso, padre, hay que hacerla también esos días, durante una hora entera, lo mismo que si no se tuviese descanso. No es justo que el reposo se haga a costa de la acción más importante del día” E. S. VIII, 377.

13. Con su espíritu detallista, Vicente de Paúl pone ejemplos de cómo tomar resoluciones

buenas resoluciones. Para ello hay varias soluciones: anotarlas, vivir en la presencia de Dios, evaluarlas en los exámenes diarios, comentarlas a los compañeros, etc.

El día se cierra con el examen de conciencia general. Otra de las “llaves de oro” para crecer en la vida espiritual. Generalmente se hacían tres por día.¹⁴ Uno antes de almorzar, otro antes de cenar y el más extenso, el examen general, antes de ir a dormir. Aconseja evaluar ante Dios la propia jornada. Dirá a las hermanas: “Hay que hacerlo sobre la resolución que se tomó en la oración de la mañana. Dando gracias a Dios, si con su ayuda, la han puesto en práctica o pidiéndole perdón, si por negligencia han faltado”.¹⁵ Esta frecuente introspección nos permite avanzar en la santidad.

Asimismo, es una vida marcada por la lectura de la Palabra de Dios. En el siglo XVII era frecuente la lectura espiritual, pero no tanto de la Biblia. San Vicente invita a “zambullirse” en la Palabra de Dios, a todo aquel que quiera conocer al Señor. Lectura siempre reverente de la Escritura. De este modo, les recomienda a los sacerdotes diocesanos que se reunían en la Conferencia de los Martes: “Leerán todas las mañanas un capítulo del Nuevo Testamento de rodillas, con la cabeza descubierta y harán antes o después estos tres actos: 1º adorar las verdades contenidas en lo que se lee; 2º entrar en los sentimientos de estas verdades; 3º proponerse la práctica de lo que allí se enseñe”.¹⁶

También propone una frecuente devoción a Santa María.¹⁷ Dicha devoción será equilibrada, intensa, tierna y adulta. Hecha con y desde el corazón. Entre los rezos marianos más frecuentes, propone el *Ange-lus* y el rosario. Especialmente recomienda el rezo del rosario. En dicha oración, se puede contemplar con intensidad la vida de Cristo.

concretas: “Iré a servir a los pobres; procuraré hacerlo de una forma sencilla y alegre para consolarles y edificarles; les hablaré como a mis señores. Hay algunos que me hablan raras veces; lo sufriré. Tengo la costumbre de afligir a mi hermana en tal o tal ocasión, me abstendré de ello. Ella me fastidia a veces en tal cosa; la soportaré. Esa dama me huye, aquella me injuria; procuraré no salir de mi lugar y demostraré el respeto y el honor al que estoy obligada. Cuando estoy con esa persona, casi siempre recibo algún daño para mi perfección; en cuanto sea posible evitaré la ocasión’. Así es, según creo, hijas mías, cómo tienen que hacer sus oraciones”. E. S. IX, 47.

14. Cf. E. S. I, 551.

15. E. S. IX, 59.

16. E. S. X, 144.

17. Cf. E. S. 212-213.

Además, es conveniente pedir por las diversas necesidades ajenas y propias.

Para llevar una vida de oración deben procurarse ciertas condiciones. Una es estar en paz. Otra es estar atento, evitando dispersiones, distracciones o superficialidades. Para llevar una vida de oración, recalca el amor al silencio.¹⁸ Insiste en este punto, ya que el silencio permite mantener el sagrado coloquio con Dios. Además, respeta el diálogo que los demás tienen con Dios.

En cuantos a los tiempos de oración, luego de la oración de la mañana, aconseja tener cotidianamente, varios momentos breves para rezar. Lo prefiere a tener pocos momentos extensos, donde el peligro reside en fatigarse en el diálogo con Dios.¹⁹ Expresa: “El mismo Dios es el que lo dice: ‘La oración corta y fervorosa penetra en los cielos’. Son dardos de amor muy agradables a nuestro buen Dios. Por eso los recomiendan mucho los santos Padres que conocían su importancia”.²⁰

1.2. Características de la oración vicentina.

Ante todo, es profundamente cristológica. La oración lleva a tratar con el Señor, nos mueve a conocerle más y a asumir su opción revelada en los Evangelios: servir al pobre. Esta será la finalidad de todas las congregaciones, asociaciones y grupos que crea. Tomemos, por ejemplo, el objetivo que le señala al destacado grupo de los eclesiásticos de la Conferencia de los Martes: “Tiene como fin honrar la vida de nuestro señor Jesucristo, su sacerdocio eterno, su santa familia y su amor a los pobres. Por eso, cada uno de ellos se encaminará a conformar su vida con la de Cristo, procurando la gloria de Dios en el estado eclesiástico, en su familia y entre los pobres”.²¹

Con frecuencia, San Vicente termina una conferencia convirtiéndola en una oración a Jesucristo. Llamándolo del modo que tanto le gustaba: Salvador. Una oración generalmente de súplica, para que el

18. Cf. E. S. IX, 211-212.

19. Por ejemplo, para un retiro que hace Luisa de Marillac le sugiere tres momentos de oración diarios. Cada uno de media hora, a las 8; a las 10,30 y a las 16.

20. E. S. IX, 53-54.

21. E. S. X, 143.

auditorio y él mismo, puedan vivir las virtudes tratadas. Invita a rezar al pie de la cruz, puestos en la presencia de Dios. Esa forma tan simple y profunda de rezar es la que vive el pueblo humilde.²² Propone meditar acerca de la pasión de Nuestro Señor. Ella es “una fuente de juventud”.²³ ¿Qué quiere decir con eso? Que meditar acerca de la pasión del Señor, nos remoja, ya que nos permite encontrar diariamente nuevos temas de meditación. Además, dicha meditación nos permite robustecer nuestra entrega y volver a las fuentes de la fe.

Otra característica es que la oración que propone, refuerza lo que hoy llamamos la “benignidad pastoral”. En su época era frecuente rezarle a un Dios que se lo veía como terrible, haciendo múltiples sacrificios, incluso a costa de la salud. Sin escapar del todo al ambiente dolorista y fiero del siglo XVII, San Vicente promueve una oración encarnada y envuelta por el amor. Se reza con el cuerpo y con las posibilidades que nuestro cuerpo nos permite. Si se está enfermo, no se harán oraciones que empeoren nuestra salud. En estas propuestas subyace una imagen benigna de Dios.²⁴

Esta benignidad le lleva a proponer un tipo de oración para quienes estén imposibilitados de rezar la Liturgia de las Horas. Pongamos por caso a las personas enfermas o a las hermanas que no sabían leer (en el siglo XVII el nivel de alfabetización era bajo). Plantea rezar con estampas. Lo que hoy llamamos una oración icónica, que tanto fruto obtiene. Se pueden tomar grabados de la vida de Jesucristo o de María Santísima.²⁵

Pero quizás la nota más distintiva de la espiritualidad y ética vicentina, es la postura profética que une oración con el servicio al

22. Cf. E. S. IX, 64-65.

23. E. S. IX 210. Siempre me interesó el saber que San Vicente tenía algunos conocimientos de alquimia. Puede ser tema de otro artículo. Lo cierto es que la “fuente de eterna juventud” era un símbolo de la inmortalidad y de la lozanía. Era un legendario manantial que supuestamente curaba y devolvía la juventud a quienquiera que bebía de sus aguas o se bañara en ellas. Las historias de dicha fuente son antiguas y tienen varias raíces. Manifiestan el deseo del ser humano de no envejecer e incluso de evitar la muerte. Dicha fuente era una panacea universal, el elixir de la vida. Esta leyenda aparecía vinculada a otras, por ej. la piedra filosofal. Lucas de Cranach llevó a la pintura dicha leyenda en 1546.

24. Le dice a Luisa de Marillac que estaba enferma “Hoy no podrá ir a misa sin ponerse peor; óigala desde la cama, por favor... y esto tranquilamente, sin esfuerzo”. E. S. I, 413.

25. Es probable que esta práctica que recomienda se haya inspirado en el ejemplo de Santa Juana Francisca Fremiot de Chantal. Cf. E. S. IX, 47-49.

pobre. La oración no es un muro para aislarnos del pobre, ni un pretexto para no atenderlo. El dejar a Dios por Dios que el Maestro Eckhart expone de un modo tan rico como complicado, San Vicente lo presenta de un modo simple y luminoso: Dejar a Dios por Dios es dejar la oración por el servicio al pobre, que nos precisa en ese momento concreto. Es asumir la enseñanza evangélica del buen samaritano (Cf. Lc 10, 25-37). En un siglo donde la liturgia podía “hacer olvidar” el clamor del pobre, y donde las normas parecían pesar más que la vida, Vicente de Paúl recuerda que las cosas se jerarquizan desde el amor y que en nombre del amor se pueden proponer excepciones. La oración debe respetarse en momentos normales, pero en situaciones de urgencia podemos posponerla para estar al lado del que sufre una necesidad.

Es decir, se puede dejar a Dios en la oración para atender a Dios en el pobre que necesita: “Cuando dejen la oración y la santa Misa por el servicio a los pobres, no pierden nada, ya que servir a los pobres es ir a Dios”.²⁶ La misa se puede dejar, incluso si es Domingo o Solemnidad, si uno está cuidando un enfermo postrado. Evidentemente que si uno es ordenado, previsiblemente hay tiempo para rezar: “Es verdad que hay que preferir, en caso de necesidad, el servicio a los enfermos; pero, si tienen cuidado, encontraran tiempo para todo”.²⁷

Una oración que refuerce el servicio al pobre, el compartir su vida. Vicente de Paúl postula, desde su época, un servicio integral al pobre. Ocuparse de sus necesidades espirituales y materiales. Emplearse en una sola de ellas sería un servicio incompleto. El ideal es que el pobre se libere de la ignorancia espiritual y llegue a ser persona de fe profunda. Al mismo tiempo, que pueda liberarse de su pobreza y logre una vida socialmente digna. El servicio al pobre no sólo implica atender al que llega (actividad que suele darse en la Iglesia), sino ir a buscar al pobre y al enfermo.²⁸ La evangelización a los marginados es una

26. E. S. IX, 25.

27. E. S. IX, 50.

28. “Me parece bien la propuesta del establecimiento de la Caridad; pero tengo miedo de que la casa lo arruine todo. Las hermanas de la Caridad se descargarán entonces de la preocupación de ir a ver a los enfermos en sus casas y se contentarán con el mantenimiento en el hospital” (E. S. I, 328). El fundamento de esta decisión está en la actitud misionera de Jesucristo que actuó a favor de los demás llevando la Buena Nueva: “Las personas de la Caridad tienen la dicha de tener con Nuestro Señor esa relación de ir como Él unas veces a un sitio y otras a otro, para la asistencia del prójimo”. (E. S. I, 384).

acción tan urgente y central, que desecha para sus congregaciones otras actividades buenas, pero que desvíen del servicio al indigente.²⁹

1.3. Comparaciones

Compara la oración con la respiración. Uno vive por lo que come y lo que respira. De mismo modo, la vida espiritual se sostiene por la oración: “Miren, hijas mías, no es tan necesario el aire para la vida del cuerpo como la oración para la vida del alma. Y lo mismo que muere una persona cuando le falta el aire, ya que es el aire lo que anima su vida... del mismo modo, es imposible que una hija de la Caridad pueda vivir sin oración”.³⁰

La plegaria es como el alma para el cuerpo. El siglo XVII tuvo un gran debate acerca de cómo el alma se vinculaba al cuerpo (baste ver a su contemporáneo Descartes). San Vicente se mantiene en la postura clásica tomista: el alma es el elemento formal y principal de la persona. “Las Hijas de la Caridad tienen que apreciar la oración como el cuerpo al alma. Y lo mismo que el cuerpo no sería capaz de vivir sin el alma, tampoco el alma sería capaz de vivir sin la oración. Mientras una hermana haga la oración como hay que hacerla, ¡cuánto bien hará! No irá andando, sino que correrá por los caminos del Señor y se verá elevada a un grado muy alto de amor de Dios”.³¹

Coteja la oración con la ropa. Esta comparación es más curiosa. La indumentaria es sin duda parte de la historia de la humanidad. Y ocupa buena parte de la atención de las personas. Pues bien, en base a esta frecuente referencia dice: “¿No ven cómo de ordinario adornamos nuestros cuerpos con el vestido? El vestido del alma es la oración; dejar de hacerla es lo mismo que no darle la ropa debida; por eso tiene mucha importancia que se encariñen más que nunca a este santo ejercicio. Si la hacen bien, tendrán el hermoso ropaje de la caridad y Dios les mirará complacido”.³²

29. De este modo desechó que la Congregación de la Misión tomara el santuario de Betharram, a pesar del ruego del obispo. Explica que el breve tiempo que un peregrino cansado pasa en un santuario, no suele ser tan efectivo a la hora de evangelizar, como compartir con ellos, como mínimo, tres semanas misionando en su lugar. Cf. E. S. VII, 274-275; 379-381.

30. E. S. IX, 1115.

31. E. S. IX, 1117.

32. E. S. IX, 1117.

1.4. *Lugares y momentos para crecer en oración.*

Quiero enfocarme especialmente en uno, al que San Vicente le da particular importancia: los retiros. Me llama la atención, la inmensa confianza que Vicente de Paúl tiene sobre la acción de Dios en los retiros.³³ Sabemos que uno de los éxitos pastorales de su congregación era dar retiros. Lo hacían con celo y devoción.³⁴ La casa de San Lázaro, en París, tenía tandas numerosas de ejercitantes, prácticamente todo el año. Frecuentemente, salían transformados.³⁵ Sabemos que nadie está libre de mundanizarse, asumiendo estilos de vida contrapuestos a los que nos marcó Jesús. Por tanto, el retiro es un tiempo de gracia para dejar lo frívolo y buscar los valores eternos. Le dice a un joven clérigo que iba a hacer retiro: “El cielo sufre violencia. Hay que combatir para conquistarlo y batallar hasta el fin con los sentimientos de la carne y de la sangre. Si así lo hace, mi querido hermano, no será usted el que viva, sino Jesucristo vivirá en usted, como se lo pido con todo mi corazón”.³⁶ A partir del retiro y con la ayuda de la gracia, el clero solía salir convertido.³⁷ Convencido de llevar una vida más ordenada, devota y caritativa. Se llenaban de un espíritu de paz y de sosiego. Los religiosos y los laicos salían con deseo de santidad renovada, haciendo progresos en el camino de la santidad.

Los llama indistintamente retiros o ejercicios espirituales. Incluso, alguna vez se refiere a ellos diciendo entraron en “soledad”. Cada palabra remarca un aspecto de ellos. El retiro permite que la persona, mediante la tranquila meditación, en un lugar silencioso, vaya descubriendo sus defectos y buscando las virtudes que debe adquirir. Pidiendo con confianza a Dios que nos libre de unos y nos conceda las otras.

33. “La experiencia nos demuestra que, así como el sol con su influjo contribuye a la producción de todos los bienes de la tierra, lo mismo se experimenta en los ejercicios espirituales. Decimos a veces cuando hablamos del retiro: ‘¡Dios mío! ¡Cuántas gracias y bendiciones has derramado sobre los ejercicios espirituales!’. Lo que digo de nosotros, lo cito de todas las comunidades. Una superiora de Santa María, hablando de los ejercicios, me decía hace algún tiempo: ‘Padre, ¡cuántas gracias hay encerrados en ellos! Allí es donde todo se arregla’.” (E. S. IX, 1156).

34. Cf. E. S. I, 504.

35. San Vicente le señala al P. Juan Becu: “Hemos tenido unos sesenta ordenandos, que han estado bien, gracias a Dios. El señor arzobispo ha venido a verles y se ha vuelto muy satisfecho, gracias a Dios”. E. S. I, 482.

36. E. S. VIII, 101.

37. Cf. E. S. I, 254-255; 264-265.

En sus congregaciones los retiros eran anuales y comunitarios. Se solía elegir el verano para hacerlos. Al comienzo, variaban el número de días, decantándose en ocho. Explica que se debe rezar antes del retiro, para que Dios nos vaya disponiendo. Se debe rezar durante el retiro, para que Dios nos dé las gracias necesarias. Le indica a los ordenados que durante los ejercicios espirituales “pedirán a Dios todos los días que les dé una corazón dócil para aprender bien lo que se enseñe”.³⁸

Los temas que trataba en ellos son mayoritariamente cristológicos:³⁹ La Encarnación, la natividad, los pastores, la circuncisión, los magos, la purificación, la vida de Nuestro Señor desde los doce a los treinta años, la vocación de los apóstoles, la primera predicación de Nuestro Señor, las Bienaventuranzas, la pasión y resurrección. También había temas de teología moral: las virtudes teologales, diversas virtudes morales, el pecado, los vicios, el juicio final, etc.⁴⁰ Recalca la felicidad eterna de los que han tenido piedad de los pobres. El juicio final incluía varias meditaciones: la muerte, el juicio particular, el cielo, el purgatorio y el infierno. En interesante destacar que no se excedía en los temas que podían generar culpas. Además, de acuerdo a las necesidades espirituales de cada persona, agregaba o quitaba algún tema.

Quería que aprovecharan bien el día y que los retiros sean organizados. Les daba un orden del día (si eran laicos era un poco más flexible). Marcaba momentos de oración, de compartir (los buenos pensamientos surgidos en la repetición de la oración). Durante las comidas se leía. Al terminar, podían tener un pequeño recreo, donde compartían temas piadosos. Fuera de algunos breves momentos, se guardaba un convencido silencio. Si hacía buen tiempo, podían pasear un poco después de comer. Buscaba que durante el retiro se alimenten bien. También que duerman lo suficiente. Especialmente si llegaban cansados.

Durante los ejercicios espirituales, los autores preferidos eran: el dominico Luis de Granada.⁴¹ Entre sus obras, muy estimadas por San Vicente, están: *Guía de pecadores*, *Memorial de la vida cristiana*, *Oración y meditación*. Otro autor utilizado es Tomás de Kempis con su

38. E. S. X, 181.

39. Cf. E. S. I, 249.

40. Cf. E. S. I, 249; I, 461.

41. Cf. E. S. I, 249; 400.

Imitación de Cristo.⁴² El más seguido era San Francisco de Sales con su *Tratado de la verdadera devoción*, y en menor medida, el *Tratado del amor de Dios*. También se recomendaba al jesuita Juan Busée,⁴³ autor de una obra de meditaciones, publicada en 1624 con el título *Compendio de piadosas meditaciones de todos los domingos, fiesta de los santos, pasión de Cristo y demás*. Añadamos que durante los retiros, se invitaba a leer vidas de santos y santas. Especialmente los que se habían distinguido en la práctica de la caridad.

Hagamos brevemente referencia a otros momentos y lugares. San Vicente reconoce que los santuarios son lugares de oración y devoción.⁴⁴ En este sentido, es de mucha ayuda que estén pastoralmente bien conducidos. Cuando están ubicados en zonas rurales, los ve aún mejor: el espacio verde en su entorno, así como el silencio de esos lugares, inclinan más a las virtudes de la religión y la devoción. Vicente de Paúl conocía varios santuarios de este tipo, algunos con advocaciones marianas: el Santuario de Nuestra Señora de Betharram, Nuestra Señora de Buglose, etc.

Valora los años santos. San Vicente lo explica de un modo ordenado y pedagógico. Señala su origen en el AT donde tenía una base más bien económica.⁴⁵ Cuando la Iglesia lo restituye, este aspecto social (tan cercano al carisma vicentino) había quedado en un segundo plano. Aun así, Vicente de Paúl los vive con entusiasmo y motiva a los demás a vivirlos con devoción. Señala que hay jubileo cada 25 años, pero puede haber jubileos extraordinarios como el ocurrido en 1641. El motivo es pedir

42. Cf. E. S. I, 400.

43. Cf. E. S. I, 249.

44. Cf. E. S. VII, 516-517.

45. La lectura de la Biblia así se lo señalaba. Agreguemos que Israel trató de restablecer cierta igualdad en su pueblo y de reforzar la fraternidad prescribiendo el año jubilar (Lev 25, 8-43). Se basa en la solidaridad nacional, en el respeto por Dios que hace justicia a los pobres y en el agradecimiento al Señor por haberlos liberado de la esclavitud de Egipto. Se celebraba cada 49 años. En ese tiempo las propiedades debían volver a su primitivo dueño y los esclavos debían quedar en libertad. Además, se prohibía el préstamo a interés y que un extranjero se aproveche de un israelita. Acerca de su puesta en práctica, es dudoso que alguna vez se haya aplicado en su totalidad. Esta legislación acerca de la distribución equitativa de la tierra tiene un fuerte fundamento teológico: Yahvé es el único dueño de la tierra (Lv 25, 23). Más allá de sus fallas en lo social, los israelitas sabían que debían mantener la fraterna posesión familiar, la cual es regalo de un Dios que ha dado la tierra a todos. La institución del jubileo manifiesta que Dios es el dueño de todo, y que quiere que la gente viva dignamente. Ya sea que la tierra se hubiera perdido por problemas de salud o por simple pereza, que la acumulación se hubiera producido por abuso o por trabajo legítimo; la ley del jubileo reclamaba que, cada cincuenta años, haya una renovación de la igualdad de oportunidades entre todos los miembros del pueblo.

perdón a Dios por los pecados. De este modo, pueden aplicarse especialmente los méritos de Cristo sobre nuestras vidas. Manejando la teología clásica, señala que el pecado es “una aversión a Dios y una conversión a la criatura”. Esto produce secuelas en la otra vida, pero también en ésta (penas, enfermedades y aflicciones). Aunque no todas provengan por ese motivo. El jubileo obtiene el perdón de los pecados, así como la remisión de las penas que deberíamos sufrir por los pecados. Los medios para ganar la indulgencia plenaria son: “En primer lugar, convertirse a Dios con todo el corazón, por medio de una buena y entera confesión... Otra condición de la bula, para ganar el jubileo, es la de ayunar una o tres veces durante la semana escogida para ganarlo. Los que no han hecho jamás confesión general y tuviesen grandes pecados, incluso de casos reservados, tienen que ayunar el miércoles, el viernes y el sábado. Los otros, el viernes solamente.... Otra condición es la de visitar las iglesias. Hay designadas una gran cantidad, pero basta con visitar una o varias. Hay que rezar allí por las intenciones de la Iglesia”.⁴⁶

2. La devoción

San Vicente parte del concepto clásico de devoción: virtud por la cual vamos a las cosas de Dios con prontitud y alegría. Ella debe calar en quien se dedique a misionar en el mundo de los pobres. Para que las urgencias y dolores humanos no vacíen nuestros momentos de oración, ni la hagan menos fervorosa.

Ser personas devotas es tener con Dios los sentimientos más intensos de la amistad: ir a su encuentro con prontitud. Experimentando una gran alegría, así como el gusto de abrirle nuestro corazón. Aunque esto es gracia de Dios, nosotros debemos poner los medios. Para San Vicente, una forma es siendo fiel a la oración: “Estimen mucho el santo ejercicio de la oración y sean cuidadosas con él, porque es el vivero de toda la devoción”.⁴⁷

46. E. S. IX, 62-63. Es cierto que una teología más comprometida con el pobre, a partir del siglo XX centra los jubileos en el aspecto social bíblico. Lo cual no se opone a la búsqueda de la remisión de los pecados. El problema es dónde ponemos el acento. Si nos concentramos en peregrinar, ganar indulgencias y venerar reliquias, es probable que lo otro, más complejo, quede relegado.

47. E. S. I, 46.

La virtud de la devoción va unida al don de piedad. Ellas nos permiten una vida sacramental más intensa. La devoción nos conduce a los sacramentos y los sacramentos, bien recibidos, nos hacen más devotos. Dándose un círculo virtuoso. De este modo, Vicente de Paúl anima a prepararse a comulgar con gran devoción: “¡Cómo hemos de adornar cuidadosamente nuestra alma de las virtudes requeridas por este alto misterio, y qué podemos adquirir por la devoción!”.⁴⁸

Una persona devota, además de rezar, sabe hablar sobre temas religiosos. Es decir, proyectar la oración, hablando con los hombres acerca de temas teológicos, sacramentales, compartiendo experiencias y anécdotas misioneras, etc. Eso hace profunda a la persona y la une con el Señor. Dicho por la negativa: no podemos tener vergüenza de tratar estos temas, planteándolos con tino y ubicación.

2.1. *Creer en devoción*

Podríamos preguntarle a Vicente de Paúl cómo hacer para crecer en la devoción. Nos sugeriría varias maneras. Ante todo, se la debe inculcar desde las primeras etapas formativas. Con cierta frecuencia, ingresan a la vida consagrada personas que ya vienen con una intensa vida de oración y devoción. Lo cual está muy bien. Pero a veces, se integra gente con valores, diríamos con “buena madera”, pero no muy piadosa o sin conocimientos en el arte de orar. Se puede y debe enseñar.⁴⁹ Incluso, un criterio para el discernimiento vocacional es que los postulantes sean personas en las que haya o se pueda vislumbrar una auténtica devoción. Señala acerca del ingreso: “la experiencia que tenemos es que son pocos los que resultan bien de aquellos que no lo piden por sí mismos, y que no vienen por devoción, ni con el deseo de entregarse a Dios”.⁵⁰ En el siglo XVII, particularmente en Francia, había una sobreabundancia vocacional. Sólo en París se contaban 10.000 sacerdotes (hoy nos cuesta incluso imaginar esas cifras vocacionales). En ese contexto, no era raro que algunos ingresaran sólo por ser pariente o amigo de un consagrado o como forma de promoción

48. E. S. X, 43.

49. Cf. E. S. VII, 418-419.

50. E. S. VIII, 479.

social. Para San Vicente, la vocación es un hecho personal y entre las varias exigencias de ingreso, no podía faltar la devoción.

Los ejercicios espirituales serán, nuevamente, una oportunidad estupenda para crecer en oración y devoción. También es oportuno el ejemplo de vida orante que se puede dar a los demás durante esos días. No como una “actuación” sino como valores asumidos. Otro instrumento válido para crecer en devoción son las conferencias. En ellas, cada tanto, deben tratarse temas vinculados a la vida devota.⁵¹ Entre sus muchos beneficios, las conferencias suelen conservar la devoción que se recibió de Dios en el retiro.⁵²

Las misiones son otro espacio adecuado. Uno de los objetivos de la misión popular es renovar la devoción del pueblo, haciéndolo más orante.⁵³ A veces, se deberá encauzar y purificar las devociones. Les comparto una anécdota que puede graficar lo dicho: El Hermano Juan Parré era uno de los mejores colaboradores de San Vicente en lo referente a llevar ayuda caritativa a las zonas pobres que estaban en situación de riesgo (guerras, revueltas sociales, territorios ocupados, etc.). El hermano había ido a la conflictiva región de San Quintín, restableciendo algunas Cofradías de la Caridad y ayudando a los pobres. El contexto era malo: la guerra entre Francia y España. Estando allí, ocurrieron dos cosas: 1) Se firma la paz entre ambos reinos. 2) Surge una presunta aparición mariana. A la imagen que se encuentra la gente la llamará, por el contexto histórico, Nuestra Señora de la Paz.⁵⁴ San Vicente le permite al hermano que se quede allí todo el tiempo que sea

51. Cf. E. S. VI, 73. San Vicente incluía estos temas en las conferencias que daba: en la Casa Madre de San Lázaro, a las Hijas de la Caridad, a los eclesiásticos de las Conferencias de los Mar-tes, a los seminaristas, a las Cofradías de la Caridad, etc.

52. El Sr. Vicente (como le llamaban), a algunos seminaristas que estaban a punto de orde-narse, les sugería que luego ingresasen en el grupo de eclesiásticos de las Conferencias de los Mar-tes. ¿El motivo? Conservar y aumentar la devoción que habían florecido durante los ejercicios espi-rituales. Es decir, los efectos del retiro podían disminuir con el ajetreo diario. Las Conferencias eran un modo inteligente de conservarlos. Cf. E. S. X, 181-182.

53. Cf. E. S. VII, 379-380.

54. Cf. E. S. VII, 508-509; VIII, 22-23; 38; 49; 74-75. Al derribar un tilo de más de 200 años en Fieulaine, cerca de San Quintín, el 20 de abril de 1659, unos obreros descubrieron una pequeña imagen de la Virgen. Corrió el rumor que, por intercesión de dicha imagen mariana, se daban mila-gros. Al comienzo, la gente se acercaba al lugar de un modo un tanto desordenado y desbordado. Luego, las cosas se fueron ordenando, y al poco tiempo, cerca del lugar del descubrimiento, se elevó una capilla, adonde acudían los fieles. También, comenzaron a darse peregrinaciones a *Nues-tra Señora de la Paz*.

necesario, incluso que vuelva otras veces, con tal de que colabore para que esa devoción se encauce cristianamente. Ordenar las prácticas de devoción, para que transparenten su base cristológica e incluyan una vida fundada en valores (especialmente ser socialmente justos y caritativos). El hermano Juan Parré, bajo las directivas de San Vicente, ordenó dicha devoción, evitó el surgimiento de prácticas supersticiosas, puso en autos al obispo, ayudó a construir la capilla, buscó que sea atendida por buenos clérigos, etc. El mismo obispo de Noyon, Enrique de Baradat, elogió la acertada conducción pastoral del hermano.

Otro elemento que ayuda a crecer en devoción es tener superiores devotos. Deben ser personas de oración.⁵⁵ Su actitud repercute y mucho, en el clima espiritual de la comunidad local. Incluso, si quiere llevar un buen gobierno, deberá rezar. Asimismo, se debe procurar un buen confesor. Vicente de Paúl siempre valoró este sacramento. Aconseja recibirlo con frecuencia, así como también elegir un buen confesor y mantenerlo.⁵⁶ Cercano a lo anterior, sugiere llevar a cabo la dirección espiritual. Un buen acompañante espiritual puede ayudar a dar grandes pasos en el camino de la devoción, de la santidad, en la aceptación de la Voluntad de Dios. San Vicente siempre lo tuvo: cronológicamente cito los tres más importantes de su vida: Pedro Berülle, San Francisco de Sales y Andrés Duval.

Remarca la importancia de la lectura espiritual. Hará particular hincapié en este medio. Invita a leer libros religiosos adecuados a las necesidades que se tengan. Es necesario leer y releer; es preciso leer y meditar. La lectura espiritual es uno de los secretos del crecimiento espiritual.⁵⁷ Entre los autores que más recomienda prima San Francisco de Sales, su querido amigo, el obispo de Ginebra. Ante todo, *La Introducción a la vida devota*. Libro que propone métodos para hacer

55. Es interesante ver otros atributos que el Sr. Vicente señala para ser un buen superior. Tomo como ejemplo, unas indicaciones que les hace a las Hermanas de la Visitación: "Cualidades que se requieren en una religiosa para ser buena superiora: 1) Que tenga sentido común; 2) Que sea buena cristiana; 3) Convencida de su vida religiosa; 4) Trabajadora; 5) Diligente de la gloria de Dios y la santificación de su comunidad; 6) Vigilante y 7) Eficaz; la primera en todo". (E. S. X, 187).

56. Cf. E. S. X, 182.

57. Cf. IX, 64. Hoy tenemos una inmensa y valiosa oferta de libros de espiritualidad. Ayer como hoy, sigue siendo válida la propuesta de dedicar un tiempo a la lectura espiritual. Para que la vida devocional no se enfríe, para profundizar nuestra fe, para repensar temas, para encontrar nuevas argumentaciones en la tarea evangelizadora.

oración. Otros autores que recomienda son Lorenzo Scupoli (*El Combate espiritual*), Benito de Canfeld (*Regla de la perfección*), Luis de Granada, Santa Teresa de Ávila, San Juan de Ávila, Ruysbroeck, etc. Además, sugiere en los consagrados la lectura de las *Reglas Comunes*. Leídas con espíritu de fe y disponibilidad.⁵⁸

2.2. *Instaurar la devoción en los corazones*

Como hombre lleno de caridad pastoral, Vicente de Paúl busca imprimir la devoción en todas las personas. Se va a referir a varios colectivos:

1) El clero y los seminaristas. Deben ser hombres de oración. Entendió, siguiendo las consignas del Concilio de Trento, que la renovación de la vida cristiana necesita de un clero bien formado, que encarne las virtudes y que sean hombres de fe. Además, desde su radical opción por los pobres, sabe que las agotadoras misiones debían proseguir en una vida parroquial adecuada. Para ello era urgente que los párrocos rurales sean hombres de Dios. De lo contrario, las misiones eran “pan para hoy y hambre para mañana”. Entendió que para dar fecundidad a las misiones populares entre el pobre pueblo, había que trabajar en los seminarios y con el clero a través de retiros y conferencias. Para que la población rural tenga pastores caritativos, proféticos y devotos. Le dirá al P. Fermín “Una de las cosas que más se necesitan en los seminarios, según lo demuestra la experiencia, es tener personas de vida interior y de mucha piedad, para inspirar este espíritu en los seminaristas, ya que nadie da lo que no tiene”.⁵⁹

Entiende al sacerdote como servidor de los pobres, que fundamenta su actividad en la oración.⁶⁰ Esta es su convicción. El sacerdote abocado a la pastoral, debe ser una persona orante. Tener presbíteros formados, piadosos y trabajadores es una bendición para el resto del pueblo de Dios. De modo que, en su vida pastoral, San Vicente animó a crecer en

58. Señala, refiriéndose a las Reglas: “El espíritu de Dios se oculta dentro de ellas. Por eso no dejen de leerlas y releerlas. Dios da nuevos impulsos de devoción, para practicarlas, a las almas que le temen”. (E. S. IX, 1084).

59. E. S. VI, 64.

60. Cf. E. S. X, 142-146.

la vida de oración a muchos eclesiásticos. En este contexto, elogia a un eclesiástico, cuyo nombre no menciona, que supo vencer sus distracciones y sus tentaciones acerca de abandonar la oración: “Hablaban con un buen sacerdote, convertido desde hace algunos años, que emplea mucho tiempo en la oración. Me decía que a veces no tenía ningún gusto ni satisfacción, a no ser la de decir: ‘Dios mío, estoy aquí en tu presencia para cumplir tu santa voluntad. Me basta con que tú me veas’”.⁶¹

2) Invita a los laicos a llevar una robusta vida de oración. Alienta en este camino a los miembros de las Cofradías de la Caridad, que tanto han de servir a los infortunados.⁶² Por raro que le parezca a algunos, las Hijas de la Caridad no son religiosas. Ellas llevan, desde su consagración laical, una vida de amor a Cristo y de intenso servicio al pobre. Vida sostenida en la oración. De esta forma, elogia a una Hija de la Caridad, Sor Bárbara Angiboust, por saber combinar el amor a la piedad con el cariño intenso al pobre. El enigma de su gran capacidad de servicio al necesitado estaba en su profunda unión a Dios. Llegando a ser mujer de oración y mujer de los pobres.⁶³

Por más que nos parezca curioso, anima a los políticos a llevar una vida intensa de oración.⁶⁴ Está convencido de que si en ellos se promueve el espíritu de piedad y devoción, harán mejor su tarea de promover el Bien Común. En definitiva, servirán mejor al pueblo. Además, ellos mismos pueden encontrarse con Jesús en medio del servicio.

61. E. S. IX, 209.

62. A las laicas que forman la Cofradía de la Caridad de Chatillon Les Dombes les señala en el Reglamento: “Toda la compañía se confesará y comulgará cuatro veces al año, si pueden hacerlo cómodamente, a saber el día de Pentecostés, Nuestra Señora de agosto, san Andrés y san Martín para honrar el ardiente deseo que tiene Nuestro Señor Jesucristo de que amemos a los pobres enfermos y les socorramos en sus necesidades... Y a fin de que la Compañía se conserve en una sincera amistad según Dios, cuando alguna de ella caiga enferma, la priora y las demás cuidarán de visitarla y de hacer que reciba los santos sacramentos de la iglesia, rezando por ella en común y en particular. Y cuando quiera Dios sacar de este mundo a algún miembro de esta corporación, las demás asistirán a su entierro con el mismo sentimiento con que se llora la muerte de la propia hermana, esperando poder volver a verla en el cielo; cada una rezará tres veces el rosario por su intención y harán celebrar una misa rezada para el socorro de su alma en la capilla de dicha cofradía”. (E. S. X, 583).

63. Cf. E. S. IX, 1159-1171. Dicha conferencia termina con la siguiente oración: “Demos gracias a Dios de que haya mandado hermanas tan virtuosas a la Compañía; démosle gracias por el buen uso que hizo nuestra hermana de la gracia de su vocación; pidámosle que llame a esta Compañía muchas almas que le sean tan fieles como ella; esforcémonos por nuestra parte en imitarla”. (E. S. IX 1170).

64. Cf. E. S. VII, 8-9.

Es esta misma línea, elogia la vida de oración de los reyes de Polonia, Casimiro y Luisa de Gonzaga. Su piedad personal se continuaba en la preocupación de que no faltara ningún ornamento litúrgico en las iglesias de su pueblo, así como el intento de gobernar llevando paz y prosperidad al pueblo.⁶⁵ De la misma manera, señala que el Príncipe de Conti es ejemplo de perseverancia en la oración, a pesar de tener una vida llena de actividades.⁶⁶ Armando de Borbón-Conti se había distinguido por algunas actividades políticas en Francia, pero especialmente militares a favor de su país. En medio de sus múltiples actividades, sabía encontrar tiempo para orar. Los últimos años de su vida, en coherencia con sus aspiraciones, se dedicó con mayor intensidad a la vida de oración y a la lectura espiritual.

También sugiere a los soldados llevar una vida de devoción. En época de San Vicente las guerras eran frecuentes y más de una vez los sacerdotes de la congregación de la misión debían ser capellanes en el ejército, yendo a lugares donde se combatía. En ese contexto, debían: “Ayudar a los soldados que están en pecado a salir de él, a los que están en estado de gracia a conservarse en ella; y finalmente, hacer todo lo posible para que los que mueran salgan de este mundo en estado de salvación”.⁶⁷ Como era realista, sabía los desmanes y atrocidades que se cometían en las guerras. Pero tenía la convicción de que si algunos capellanes los acompañaban, se podían reducir estos atropellos.⁶⁸

3. A modo de conclusión

San Vicente se revela como el gran santo de los pobres, pero también como un maestro de oración. Su doctrina sigue siendo actual, más allá de las modificaciones históricas que implica seguir sus inspi-

65. Cf. E. S. VII, 519.

66. “El señor príncipe de Conti será algún día nuestro juez, al menos el mío. Es admirable en su fidelidad a la oración; la hace todos los días durante dos horas, una por la mañana y otra por la tarde. A pesar de las enormes ocupaciones que surgen en ese mundo que lo rodea, no falta jamás a ello... ¡Quiera Dios darnos ese atractivo para unirnos a Nuestro Señor!” (E. S. VIII, 377).

67. E. S. X, 335.

68. “Pensarán que aunque no puedan quitar todos los pecados del ejército, quizás Dios les conceda la gracia de disminuir su número; que es como si se dijera que Nuestro Señor, en vez de tener que ser crucificado cien veces, sólo tuviera que ser crucificado noventa”. (E. S. X, 336).

raciones en Latinoamérica en el siglo XXI. Pienso que la enseñanza vicentina es profunda y simple a la vez, sin rebuscamientos. Incluso me parece que uno de los secretos de su belleza reside en su sencillez. Propone una moral y una espiritualidad que nos invita a adorar a Dios y servir al pobre. Una vida de caridad que nos lleva a la esencia del Evangelio.

Propone, con su media sonrisa, una moral teológica que nos señala que lo verdaderamente importante es obrar según la Voluntad de Dios. Que lo central del camino bautismal es el encuentro con Dios y su coherencia en el servicio al hermano. Uniendo oración y compromiso profético por los desheredados, como bien lo practicaba un obispo brasileño que seguía su espiritualidad: Don Helder Cámara. Una ética teológica en la cual confluye la lucha por la causa del pobre con una ferviente búsqueda de Dios. Una espiritualidad que es transformación basada en el encuentro con Dios. Sed de Dios, que contemporáneamente tan bien lo expresaba Karl Rahner: “Porque la primera y última experiencia de mi vida eres tú. Sí, tú mismo, realmente tú mismo, no tu concepto, no el nombre que nosotros te dimos. Porque viniste sobre mí en el agua y en el espíritu del bautismo.”⁶⁹

ANDRÉS MOTTO
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
20.05.2015 / 23.09.2015

69. K. RAHNER, *Palabras al silencio. Oraciones cristianas*, Estela, Verbo Divino, 1981, 47.

Elogio de la teología*

RESUMEN

Gesché propone, en este texto de madurez, un elogio de la teología, parafraseando a Erasmo. Lo hace sugiriendo un camino: un elogio del olvido (como posibilidad de reencontrar las palabras de la fe); un elogio de la teología (ubicándose en su propio lugar en el concierto de las otras ciencias); un elogio del porvenir (que se construye con audacia y sin miedo); y un elogio de la vida (vivida como aventura teológica).

Palabras clave: *encomion theologiae*, apologética, teología fundamental, teología sistemática, interdisciplina

Praise of Theology

ABSTRACT

Gesché proposes in this text of maturity, a praise of theology, to paraphrase Erasmus. It does suggest one way: praise from oblivion (as a possibility to rediscover the words of faith); praise of theology (placing in their proper place in the concert of other sciences); praise the future (which is built with courage and without fear); and a praise of life (lived as theological adventure).

Key Words: *encomion theologiae*, Apologetics, Fundamental Theology, Systematic Theology, Interdiscipline

*. Nota del Editor: A. Gesché nació en octubre de 1928, en Barcelona, y murió en noviembre de 2003. Este artículo apareció en *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996) 160-173. Traducción a cargo de Juan Quelas, investigador del Seminario Interdisciplinar Permanente de Literatura, Estética y Teología (SIPLLET) de la Universidad Católica Argentina (UCA) y docente de la misma universidad. Doctorado en teología con una tesis sobre González de Cardedal y Gesché.

Encomion theologiae! Retomar para la teología este género literario del elogio, que un día inventa Gorgias para magnificar a Helena y que, antes que Maurice Merleau-Ponty y su *Elogio de la filosofía*, retoma Erasmo en su *Encomion moriae*, “Elogio de la locura”: ¿qué mejores auspicios invocar aquí –el último, sobre todo–, si es verdad que la teología debe mirar alguna cosa un poco alocada para ser razonable? Pero ¿por qué un elogio? Quizás porque la teología pulsaría una tecla donde nuestro tiempo tiene un oscuro deseo. ¿Cómo es esto?

No estoy seguro que el siglo XXI, como lo pedía Malraux, verá fácilmente el retorno de Dios o de los dioses. Creería más bien, con Ernst Jünger, que no podrá ser así sino hasta un poco más tarde o más lentamente. Pero lo que creo es que el siglo XXI será teológico (como será, por otro lado, filosófico, tal como presagian los signos manifiestos), y *así* preparará el retorno de Dios. Diría con gusto, siempre con el mismo pensador, que “para el teólogo comienza una época que no es buena, pero sí es grande”.² No es buena, porque las evidencias ya no están. Pero es grande, ya que hay una espera y una apuesta que deberían ser suficientes para dar ánimo a quien se cree llamado a este servicio de humanidad. “Todas las condiciones previas están reunidas, incluso el peligro, la soledad” (p. 310). Este peligro, que hace de la vida un bello riesgo (Platón); y esta soledad, relativa, por otro lado, que acompaña inevitablemente a aquellos que se baten por una verdad olvidada, pero que se presenta a su alrededor pidiéndole que hable.

1. Un elogio del olvido

¿Qué es lo que vemos, de hecho? Un olvido, una desaparición de Dios. No tanto, como antaño –o apenas hay–, una negación o un rechazo o la muerte de Dios. Pero sí, más bien, como una desaparición.³ “Un mundo salido de Dios”, dice Émile Poulat.⁴ Yo diría igualmente: “Un Dios salido del mundo”, como salido en puntas de pie, perdido de vista. Pienso en esa imagen del cineasta Tarkowski, de ese

2. E. JÜNGER, *Le mur du temps* (Folio. Essais, 249), Paris, Gallimard, 1994, 310.

3. “El «Dios se retira» de Léon Bloy da mejor cuenta de la gran mutación que el «Dios ha muerto» de Nietzsche”; E. JÜNGER, *Les nombres et les dieux*, Paris, C. Bourgois, 1995, 129.

4. É. POULAT, *L'ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994.

tren que se mete en un largo túnel, y del que vemos las luces desaparecer girando. Como un cometa que hubiera invertido su curso. La misma palabra de Dios se hace ausente, obsoleta, como si hubiera perdido el sentido y la sonoridad. Como sin darnos cuenta nos libramos de un saber, hemos “desinventado” a Dios.

Esta situación, absolutamente nueva, tiene algo de momento histórico. Ella no puede ser negada ni eludida. El teólogo, el pastor, el creyente deben mirarla a la cara. Y sobre todo no precipitarse delante de respuestas apresuradas y falsamente tranquilizadoras. “Hay tiempo para ser sincero, es decir, para saber explicar justamente lo que pensamos y lo que sentimos” (Joubert, a Madame de Vintimille, en 1820). Asumir una situación hasta el extremo que cueste es el precio de una lucidez, pero también de una oportunidad, aquella de la sinceridad o de la honestidad. “Sólo puede ser actual un cristianismo que contemple (es decir, que mire a la cara) la posibilidad presente de su negación”.⁵

Es por esto que, para pensar esta situación nueva, hablo de un *olvido* de Dios. Como Heidegger habla de un olvido del ser en metafísica; Maimónides de un olvido del tiempo en filosofía; Levinas, de un olvido de la creación en teología. Aquí, un olvido de Dios en la antropología. Dios está como perdido de vista en la memoria despierta del hombre, sin que sepamos bien por qué ni cómo. La palabra ya no viene a hacer su morada entre nosotros, ya no se encuentra entre los suyos.

Sin embargo, y al mismo tiempo, este olvido parece dejar intacto un profundo poso, una capa del ser siempre presente, y que se expresa en un deseo de volver a ver claro. Es quizás una de las oportunidades, paradójal, del olvido, su “otro costado”, su otra cara. Puede ser, en efecto, otra cosa que una ignorancia o una ausencia de saber.⁶ Puede ser fuente de saber. ¿No era esta toda la epistemología de Platón, para quien “toda búsqueda debe ser primero un des-cubrir, sacar del olvido?” (p.38). Sin retorno, por lo tanto, a nostalgias arcaicas que, por otra parte, conducirían inmediatamente a un peor olvido, esta vez definitivo. Lo que pensamos aquí es un olvido que nos invita a buscar lo que oculta en su memoria. Donde se trataría de hacer memoria, de

5. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Gênes, Il melangolo, 1985, 12.

6. Leer J.L. CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inspéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 38 (traducción castellana: *Lo inovidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme, 2002).

hacer regresar por lo bajo⁷ lo que está disimulado bajo el olvido, por debajo del olvido, y que volvería a visitar el sentido. Lo que hay que entender, descifrar, es “el rumor de lo inexpresable”,⁸ de lo olvidado.

Ya que hay también en la situación presente un profundo deseo de reencontrarse. Hay precisamente rumores, un “rumor de Dios”, como dicen los sociólogos. Como si en ciertos momentos el mundo quisiera reescuchar a la fe. Rumores que, me parece, significan y piden exactamente esto: que las palabras de la fe sean de nuevo inteligibles. Es esto, por otro lado, lo que revela precisamente la razón profunda del olvido y de la desaparición de Dios: las palabras de la fe se han hecho ininteligibles. Situación que el hombre no puede soportar. “El hombre de la calle es como la Pitonisa de Delfos: sus juicios son profundos, pero necesitan ser explicados”.⁹

Esa será, en mi opinión, la tarea de la teología en este albor del siglo XXI. Y en la cual ella hará posible después –y si el hombre lo desea– el redescubrimiento de Dios: cuando la teología haya primero prestado atención a las palabras de la fe. *Intellige ut audiat*. Pero para eso, esta teología deberá hacer un paciente trabajo, de lo contrario esto será la explosión de las sectas o de movimientos de recuperación o de consolidación. “Es el tiempo de la búsqueda. De las grandes migraciones y partidas, de verdaderos y falsos profetas, de campamentos y acampadas, de vigilias solitarias”.¹⁰ Evitemos los campamentos improvisados y elijamos las vigilias que nada apresuren.

En este sentido, la teología deberá tener paciencia de Dios, para que sean primero alistados los conceptos que justamente permitirán su arribo. ¡La renuncia a la inteligencia no es parte de los votos religiosos! Hay que aceptar la paciencia de los conceptos. Cualquier otro ensayo (y los hay excelentes e indiscutibles, y que deben ser proseguídos sin esperar, como aquellos de una ética y de una práctica según el Evangelio) se revelará, de lo contrario, temprano o tarde, insuficiente. El fervor (¿desgraciadamente?) no reemplaza a la inteligencia. En la *metanoïa* pedida por el Evangelio no hay solamente el coraje de una conversión moral;

7. Gesché juega con *souvenir* (memoria) y *sous-venir* (venir por debajo), NdT.

8. A. FRENAUD, *Gloses à la sorcière*, Paris, Gallimard, 1995.

9. E. JÜNGER, *Le mur du temps*, 292.

10. *Ibid.*, 295.

hay también un coraje intelectual (*meta-noïa* remite a *noûs*). El coraje, como por otro lado el respeto en consideración a Dios y al hombre, está también en este esfuerzo austero de una teología que quiere hacer frente al verdadero déficit intelectual de su tiempo. Las cosas de la fe tienen necesidad de la previsión racional. Dios tiene necesidad de nuestros conceptos para ser inteligible. El teólogo no juega a los dados.

Contra toda dimisión intelectual –y por otro lado para que no se sofoquen las prácticas sin saber todavía el sentido– necesitamos conquistas teóricas. Sea que se trate de repensar ciertos conceptos (¿podemos, por ejemplo, retomar *sin más* conceptos como omnipotencia, omnisciencia, impasibilidad, causalidad?), sea que se trate de hacer lugar a nuevos conceptos (como, por ejemplo, los de pasibilidad, vulnerabilidad, proximidad, pero a condición de forjarlos en verdaderos conceptos). No alcanza, en efecto, con un efecto fácil y de ocasión, con hablar de un Dios que sufre o de la humildad de Dios o asimismo de esgrimir una palabra mágica como la de *kénosis*.

Hay que *pensar* estas palabras o estas expresiones, no dejarlas en el simple encantamiento o en el resplandor de sus imágenes. Hay que hacerlas verdaderos instrumentos del pensamiento que permitan repensar a Dios. Como lo hizo Orígenes, preguntándose audazmente sobre ciertas maneras de hablar de Dios. Encontrando el sufrimiento de la Cruz, reconocía que esto es “incompatible con la grandeza de la naturaleza de Dios” (*Homélies sur Ézéchiél*, VI, 6).¹¹ Entendámonos: con la manera griega y filosófica de concebir la naturaleza de Dios. Este comentario del gran teólogo del siglo III ¿no nos invita, bajo pena de no comprender la Encarnación de Dios, a corregir o a rever nuestros conceptos? Es así que tendremos una teología que sepa contestar a la situación cultural nueva,¹² y que podremos esperar volver a poner a Dios en el tiempo del hombre.

2. Un elogio de la teología

Ya que si la teología, como la palabra lo sugiere, debe ser un *ad*

11. Sobre esta cuestión, ver las notas de M. Borret en su edición de estas *Homilias sobre Ezequiel* (Sources chrétiennes, 352), Paris, Cerf, 1989, 230-231.

12. P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, 325.

maiolem Dei gloriam, ella debe ser también, según la feliz expresión de W. Kasper, un *ad maiolem hominis salutem*, un servicio de salvación del hombre. Si la teología quiere ser una ciencia humana, debe ser, entre los discursos humanos, un discurso que tiene su lugar para descifrar al hombre. A este respecto, yo vería a la teología como aportando a los otros discursos un fuera-de-texto, *su* fuera-de-texto. No hay texto sin fuera-de-texto. Quizás sea este el verdadero lugar de la teología entre las otras ciencias humanas: ofrecer y ser este punto negro, ese fondo refractante, esa capa de azogue, que todo texto necesita para ser legible, todo espejo para reflejar, todo ojo para ver claro. La teología, por la naturaleza misma de las cosas que trata, mantendría en la circunferencia y en los confines de los saberes ese entorno inverificable y ese lugar invisible que acompañan y rodean constitutivamente al conocimiento claro. Y fuera de los cuales toda ciencia y todo conocimiento se harían totalitarias por enclaustrarse en sí mismas.

La teología sería una lamparilla de noche o luz del santuario que siempre debería recordar la nebulosa de desconocimiento que impregna a todo conocimiento. El fuera-de-texto es ese reflejo, esa llamada, esa nota al pie de página que permite a un texto no pretender llenar toda la página; que le dice al texto su *in-finitud* que por sí mismo no puede alcanzar, pero que justamente por eso lo sitúa y lo hace legible y aceptable, porque lo mantiene abierto. Por otra parte, es esto lo que ocurre con el propio hombre, que no se conoce de veras sino sobre el fondo de una parte desconocida y de un enigma que, sin embargo, lo constituyen.

Me gustaría hablar aquí, para este lugar de la teología entre los otros saberes, de «turbulencia semántica»: de esta turbulencia de significaciones que introduce la teología en el saber humano. “*Ecce somniator venir*” (Gn 37, 19). Turbulencia que viene a sembrar cierto pánico, recordando los derechos de lo improbable, de lo no-cerrado, del exceso; el misterio de un no-dicho; el plural de significaciones que prohíbe las significaciones únicas; el plural de significaciones que prohíbe las significaciones saturantes. “La absurdidad no consiste en el no-sentido, sino en el aislamiento de significaciones innumerables” (Levinas). Pero esta turbulencia o esta inquietud semántica que la teología introduce en el concierto de los saberes supone que la teología se muestre muy sensible, a su vez, a la indecisión semántica que debe ser

también la suya propia y que la atraviesa de lado a lado. Su «objeto» la obliga a ello más que a las otras ciencias, como lo testimonia toda la tradición de la teología negativa.

Pero esta inadecuación al hablar de Dios es su manera de hablar adecuadamente del hombre, de ese ser afortunadamente inexacto (no ponderable, ni cuantificable, ni mensurable) del que no se puede hablar exactamente más que con inexactitud. Con esto que osaría llamar aquí la ternura del concepto de infinito. Esta inexactitud que exige un desvío, un retroceso, un respeto, una no-inmediatez. Teología, aquí, que sería esto que Ricoeur, inspirado por Platón, dice de la filosofía: “Intervalo crítico entre dos immediateces, entre una ingenuidad primordial (que puede ser alucinatoria) y una intuición final que queda en el límite del pensamiento racionante”.¹³ Hay, en efecto, immediateces peligrosas: la nostálgica de un contacto con el origen; la utópica de un logro saturante. No se es teólogo o filósofo sin este “intervalo crítico y metodológico entre una visión inicial muda y una visión final instruida” (p.162). Es el “intervalo de la discreción”, del que habla Levinas a propósito de la Creación, entre Dios y el hombre.

Esta feliz discreción, esta indecisión semántica propia de la teología es quizás la que Pascal entreveía cuando, en su conversación con M. de Sacy, se excusaba –falsamente ingenuo– “de conducirnos a la teología en lugar de permanecer en la filosofía”.¹⁴ Una teología que estaría así al servicio del hombre, quizás porque sabe que Dios y el hombre se intersignifican, se hacen signo para identificarse mutuamente. Ya que el “¿Quién soy yo, Señor? responde a un no menos turbador “¿Y ustedes, quién dicen que soy?”.

Proponer la teología no es aplastar al hombre, ya que es un intento sorprendente de aclarar lo visible por lo invisible. *Per invisibilia ad visibilia*. Intento totalmente inverso que otros intentos pero que, una vez más, sería la especificidad del discurso teológico entre los discursos humanos. *Oriens ex alto*, despegando desde arriba.

Proponer la teología no es aplastar al hombre, porque es atreverse a decir el discurso revelado porque y cuando él sea revelante,

13. P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, 161-162.

14. B. PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*, P. MENGOTTI-THOUVENIN (éd), Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 126-127.

“engrandeciente”, *in altum*. Es lanzar el *argumentum Dei* en el corazón del argumento humano, como Pedro invitado un día a lanzar una improbable red *para* descubrir la riqueza misma de esta tierra.

Proponer la teología no es aplastar al hombre, porque es buscar acorralar la violencia osando ir hasta el extremo de sus guaridas. Ya que esto es desenmascarar toda violencia que puede efectivamente –violencia de la violencia– ocultarse hasta en la idea de Dios, cuando ella es dejada al fanatismo y al entusiasmo, abandonada al integristismo y a la compulsión teocrática.

Ya que el problema del hombre es el de la violencia. La que conocemos: violencia económica, política, social, física, cultural; pero también, y más violenta en un sentido y que se sitúa aguas arriba de todas las otras: la violencia en las ideas, en el pensamiento, en la inteligencia, en la razón, en el discurso, en los conceptos y en las palabras. Ella siempre se sitúa ahí, fuente primera de todas las violencias. Y, desde siempre, ¿la tarea primera y específica del intelectual no es tratar con ella? Ahora bien, esta violencia puede encontrarse en las palabras religiosas, en los conceptos teológicos, hasta en la idea de Dios. El teólogo debe permanecer crítico delante de Dios. Hay en cada uno de nosotros un dios oscuro del abismo que oculta una violencia arcaica, prehistórica y que hay que vencer como al antiguo dragón.

Es lo que Pasolini, con sus palabras y sus imágenes ensangrentadas, llama el Mal en su trágica y cotidiana normalización: “Todos estamos en peligro”, dice. Y precisa: “Lo sé porque soy un intelectual”. Este trabajo austero de largo plazo al servicio del hombre es el del intelectual; aquí, del teólogo. Sí, tal es nuestro oficio: ir hasta el extremo, hasta el fondo, ahí donde el miedo se agazapa, para librar al hombre de sus miedos, fuentes de todas las violencias: miedo de los otros, miedo de Dios, miedo de sí mismo (el peor de los miedos, este miedo de sus sentimientos, de sus deseos, de sus pasiones). Este miedo que vuelve loco, violento e injusto.

Devolver al hombre esta verdad antigua y universal que es el amor del hombre, la piedad, la compasión. Esto que llamaría aquí “el orgullo teológico de la compasión” (*miserecordia motus*). Los medievales, hablando del acto filosófico, recurrían al verbo pasivo *philosophari*, como si hubieran percibido que hay en la filosofía este hecho de

ser afectado (*pati*) incluso antes de enseñar o reflexionar. Querría que pudiéramos decir con la misma humildad *theologari*: ser afectado primero, saberse y quererse visitado antes de hablar, de atreverse a hablar. Orgullo de la compasión, que es trabajo intelectual contra la violencia.

Ya que la religión puede sembrar el espanto en el inconsciente de los hombres, y es hacer trabajo teológico de liberación exorcizar este miedo y hacer, como Job, la guerra a un Dios que él ve indigno no solamente de él, Job, sino también de sí mismo, Dios. Hay en el acto de la inteligencia una obra de salvación. “Esta parte del alma, dice Platón hablando de la inteligencia, parece divina y mirándola descubrimos todo lo divino que hay en ella: *un dios y un pensamiento, théos kai phronèsis* (*Alcibíades* I, 133b-c). La teología puede muy bien, hablando de Dios, ser al mismo tiempo inteligencia. Porque ella no consiente en hablar siguiendo las violencias que salen de la boca de los amigos de Job, teólogos demasiado solícitos para salvar a Dios, demasiado poco para salvar al hombre.

Proponer la teología no es aplastar al hombre, ya que es proponerle a Dios no tanto para encontrar su explicación o su fundamento, sino su testimonio y su confirmación. Un Dios prueba del hombre, un Dios que busca menos ser probado que ser nuestra prueba. Este Dios es testimonio verdadero, “testimonio fiel y verídico” (Ap 1, 5), porque él es testimonio de la grandeza del hombre pero también y para asegurar que él lo va a salvar de las desgracias que lo golpean. “He escuchado el clamor de mi pueblo” (Ex 3, 7). Sobre estas caras torturadas de los genocidios de ayer y de hoy, vemos un grito espantoso y alucinado por pan; y los ojos lanzados hacia nosotros y las manos vacías tendidas hacia nosotros por un vaso de agua. Pero este grito ¿no explica también y al mismo tiempo un grito sofocado e infinito, que pregunta dónde está el sentido, porque el sentido les ha sido arrancado? “¿Por qué yo?”. La teología es amor de Dios, pero ella es también amor deferente del hombre.

3. Un elogio del porvenir

El teólogo de mañana –y pienso particularmente en los estudiantes de hoy–, deberá tener la audacia de su ser y de su discurso. Lo decía a menudo a mis estudiantes: “No tengan miedo de pensar aso-

mados sobre el brocal de su propio pozo”. No retengan solamente como verdadero aquello que les ha sido enseñado o aquello que se hayan enterado después (pero que viene todavía de los otros), como si ustedes no fueran más que comentadores, desprovistos de todo derecho a la inspiración y a la invención. Hay en ustedes, como en todo hombre, una fuente particular, única y singular, totalmente personal, no dada a los otros, y que hace de cada uno de nosotros alguien indispensable. No tengan miedo de ustedes, no tengan miedo de creer esto que viene al pensamiento propio de ustedes mismos («cuando Dios viene a la idea», como dice soberanamente Descartes). No tengan miedo de creer que esto que viene, los sorprende y los visita en el pensamiento propio, puede contribuir a la riqueza del saber y del conocimiento. “Bebe el agua de tu propia cisterna y la que surge en el medio de tu pozo” (Pr 5, 15); esto que Angelus Silesius comenta así: “Insensato es el hombre que bebe en el mar / y olvida la fuente que brota en su morada” (*El peregrino querubínico*, I, 300).

“En Aristóteles no hay más que un solo teólogo: Dios. Y la teología es la manera en la que Dios se posee él mismo (*noesis noèseôs*). En la Edad Media la gracia abre a todos los hombres la teología que sólo Dios poseía en Aristóteles”.¹⁵ Desde la Encarnación hemos aprendido que somos nosotros los teólogos de Dios. Y que desde la kénosis del Hijo en favor nuestro (cf. Fil 2, 6-11) la teología no es más la manera en la que Dios celosamente se posee, sino aquella en la que el hombre se descubre delante de Dios y Dios mismo delante del hombre.

No deberíamos, pues, tener miedo de esta gracia que ha sido en adelante dada al hombre, de ser el teólogo de su Dios. Sobre todo si, a diferencia del Dios de Aristóteles que no se conoce más que para conocerse, el resto de nosotros buscamos a Dios para permitir a los hombres conocerse. Desde esta mirada, la teología como ciencia humana, toda ella al servicio del hombre, se encuentra aquí en una posición particular. Los otros conocimientos (aunque quizás esto no es verdadero más que de las ciencias de la naturaleza, no de las ciencias humanas) parten generalmente de preguntas para encontrar respuestas. La teología parte más bien de respuestas (tradición, kerygma) y las

15. E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, 155. Leer P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1966, 330.

interroga para encontrar o reencontrar la pregunta que ellas ocultan y que las habita. Ya que si la respuesta tiene un sentido es porque la pregunta que la habita y la ha suscitado –y siempre la suscita– permanece para darle sentido y vida. Si no, la respuesta no es más una respuesta sino una proposición muerta, porque ha olvidado la pregunta que le daba sentido y vida.

El teólogo es un interrogador de respuestas, de estas respuestas que vienen de la noche de los tiempos, de los mitos y las revelaciones, y que las interroga para encontrar en ellas lo que las hace ricas. En este sentido, el teólogo es menos un buscador (nos son atribuidos pocos “descubrimientos”) que un interrogador; él interroga por más que no cuestione. Ciertamente, hacer teología es sin ninguna duda también saber instalar preguntas. O, más exactamente, ser capaz de recibir las preguntas que se instalan. Pero, incluso, no es tanto instalar las preguntas *para* instalar preguntas, sino más bien para hacer saber que las preguntas son buenas, y que el hombre puede reencontrarse de manera más profunda con sus preguntas que con sus solas respuestas (de las que sin embargo tiene necesidad).

Ser teólogo no es acosar al hombre con respuestas hechas, es hacerle vivir de estas respuestas y de estas preguntas, decirle que ellas lo habitan y que él las debe habitar. El teólogo tiene por otro lado aquí su lugar particular entre los creyentes. Hay cristianos que están ahí sobre todo para rezar a Dios; otros para gritar a Dios; otros para imitarlo y seguirlo. El teólogo está ahí para interrogar y sedimentar en sí mismo las preguntas de los hombres (en lo cual se acerca al sacerdote).

Por esto el teólogo tiene derecho, como el filósofo y el investigador, al tiempo libre, a la *scholé*; quiero decir a este lujo que es un deber, de no ser incesantemente implicado en los ruidos, sin embargo legítimos, de la ciudad y de la acción, incluso del compromiso.¹⁶ El compromiso propio del intelectual, y entonces aquí del teólogo, es el de “salvaguardar puras todas las fuentes del saber”.¹⁷ Si es verdad que tenemos que estar preparados, como todos, a sacrificar nuestro bienestar al hombre que está en peligro, “esto no implica que estemos dispuestos a sacri-

16. Todos los intelectuales concuerdan hoy (Serres, Derrida, Deleuze, etc.) en que toman su distancia con respecto al intelectual comprometido (Sartre, Aron).

17. H. HESSE, *Le jeu des perles de verre*, trad. J. Martin, Paris, Calmann-Lévy, 1955, 359.

ficar el espíritu mismo [...]. Cobarde el que se libra de los actos, de los sacrificios y de los peligros que su pueblo afronta [...]. ¡Pero no menos cobarde, ni menos traidor, el que traiciona el principio de la vida espiritual (de la vida del espíritu), el que está listo a confiar en los poderosos de turno para decidir cuánto es dos por dos! Sacrificar el espíritu de verdad, la probidad intelectual, la fidelidad a las leyes y a los métodos del espíritu al interés que sea [...] es una traición” (p. 360).

De este modo, no sean, futuros teólogos, los guardabarreras de vías en desuso. Ni este caballero del Ariosto que se bate todavía cuando ya está muerto. Ni delante de esta “lamparilla mágica de las arañas del cerebro”, como dijo Kant de nuestra corporación. Porque las respuestas y las preguntas cristianas, a condición de ser interrogadas, revisitadas, constituyen “asombrosos recursos” (Lacan), tenemos el derecho de tener la audacia y la confianza de nuestra tarea.

Audacia y confianza a causa de nuestros propios recursos. También le decía a menudo a mis estudiantes: el más grande error que un estudiante puede cometer (¡y por el cual estoy dispuesto a uno de mis raros ceros en un examen!) es el de creer que no puede tener una idea original. Mientras que todo pensamiento nace de una “emoción significativa”.¹⁸ Así el oficio del teólogo, que será el de ustedes: no tengan miedo de sus emociones significantes. Tanto más que la teología misma viene de una Palabra significativa, de una Palabra que la ha impresionado. “Yo soy teólogo porque un día alguien en alguna parte ha sido crucificado” (Karl Barth). Yo diría: porque en el origen hubo una compasión, una Pasión en todos los sentidos de la palabra. Precisamente: una emoción significativa. “El Salvador ha descendido sobre la tierra por piedad con el género humano. Él ha padecido nuestras pasiones antes de sufrir la cruz. ¿Qué es entonces esta pasión que él ha padecido primero por nosotros? Es la pasión del amor. Pero el Padre mismo, Dios del universo, ¿es que no sufre de algún modo? ¿O ignoras que cuando se ocupa de las cosas humanas sufre una pasión humana? ¡*El Padre mismo no es impasible!*” (Orígenes, *Homélies sur Ézéchiél*, VI, 6).

Audacia y confianza a causa del hombre por el que ustedes hacen

18. P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, 164.

esta teología. El teólogo debe amar al hombre; este hombre de una miniatura del siglo XII donde Dios, para crearlo, se ha molestado y lo ha honrado instalándose en un trono de oro; luego tiernamente le da forma con arena rubia, primer reflejo del oro divino; luego he aquí que se hace tierra roja, dice la glosa, *Adam rubeus*, rojo del color de su realeza. El teólogo debe amar al hombre. El teólogo debe, como todo hombre, respetar todas las prohibiciones, pero sobre todo una prohibición propia de su oficio, la prohibición de... Alceste, ¡la prohibición de la misantropía! El teólogo debe saber, como el poeta en el *Orlando* de Virginia Wolff, que una transacción secreta lo ha unido al hombre, que “su voz responde a otra voz”.

La teología puede ser crítica, ella puede ser una curiosidad (*curiosus*: “que tiene preocupación de”, “que busca conocer”), pero no “sacrílego, por una curiosidad sin amor”.¹⁹ Interroguen sin cesar pero si es para ayudar. Sean audaces y críticos, pero por amor. Sean, como dice Bianciotti de Pasolini, heresiarcas apasionados de ortodoxia. Lo entiendo así: desbordantes de preguntas y de audacias, de estas preguntas y de estas audacias que a veces sorprenden y desarmen, pero por pasión de verdad, de salvación, de liberación. «Heresiarcas apasionados de ortodoxia», lo entiendo también así: Sean librepensadores con respecto a su propia disciplina: no hagan una teología repetitiva, que no se alimenta más que de ella misma. Pero no sean librepensadores con respecto al “objeto” de su disciplina: Dios y el hombre.

La precaución metodológica del *Etsi Deus non daretur*, que nos viene de la ciencia del derecho (Grotius) y que pasó a las ciencias de la naturaleza (Laplace) y de la historia (Michelet), no tiene su lugar en teología. No solamente por definición, sino por respeto por el hombre. Ya que la teología solemniza al hombre. Y el deber *secular* de la teología, es decir, su deber en el mundo, en este *saeculum*, no es el de secularizar la fe haciéndola solamente una hipótesis simbólica; ni de reconducir la teología a una antropología donde Dios es reducido a una simple mayúscula. El deber secular de la teología, su deber antropológico, es el de aportar Dios al hombre. Y así de aportarle o de proponerle alguna cosa propia. Tal es su antropología, y tal su aporte al mundo. “El deseo arrebatado, desatinado, enceguecido, es que la existencia tiene acceso a los derechos de lo divino” (Y. Bonnefoy).

19. G. BERNANOS, *L imposture*, Paris, Plon, 1927, 36.

4. Un elogio de la vida

He tratado, en el curso de mi existencia de teólogo, de buscar la piedra teologal (como hablamos de la piedra filosofal). La piedra que, diciendo Dios al hombre, diría al hombre a sí mismo. He nacido teológicamente en un período donde Dios fue proclamado como un peligro para el hombre (Sartre). He querido mostrar que era, al contrario, una posibilidad para el hombre: una prueba del hombre. No sé en qué medida lo he logrado, evidentemente nunca de modo perfecto, sino solamente balbuceando como mejor lo he podido decir. Pero que la aventura teológica sea al menos la de una convicción que no desampare, a sabiendas que ella merece que nos pongamos en este servicio.

Siempre he creído que la intuición cristiana, más allá de su parte histórica de desviaciones y de defectos, dice verdad. Y que si a veces ha fallado al denunciar los fallos de esta historia, fallaría mucho más demorándose en discutir la grandeza de esta intuición. No me explico de otro modo mi recorrido teológico. El porvenir de la teología no es el de una ilusión, sino el de una alusión. De una alusión a alguna cosa de la cual no percibimos a veces el eco, eco que debemos hacer audible, este eco paradójico del que habla Todorov, que a veces (o siempre) precede y anuncia el sonido.²⁰ “Si un hombre no marcha al mismo paso que sus compañeros, ¿es quizás porque escucha los sonidos de otra marcha?”²¹

Somos los *Champollions* de una escritura del hombre. Escritura que no está trazada solamente con letras profanas, sino también con letras sagradas, con jeroglíficos. La vida de un hombre ¿no le es dada como la página de un papiro que a él le corresponde escribir? Pero, como con ciertos pergaminos, él debe también regresar para descifrar, bajo el palimpsesto, algunas líneas de una página ya escrita antes que la suya. Pero que le permiten escribir la suya propia.

Entonces la palabra de Dios que nos encontramos delante puede no ser palabra de mito o de ilusión. Se hace palabra de gloria: “adoración y deslumbramiento”, de la que habla Descartes en el último párrafo de la tercer *Meditación metafísica*. Adoración y deslumbramiento.

20. Tz. TODOROV, *Poétique de la prose* (Points), Paris, Seuil, 1978.

21. H. THORNEAU, *Walden*, Boston, 1854.

miento para la más grande gloria del hombre. Y más bien que de un elogio de la teología, ¿no podríamos ahora hablar de una teología hecha elogio del hombre? “Quizás esta teología se anuncia ya en el despertar como en el insomnio, en la vigilia y la inquieta vigilancia del psiquismo antes que la finitud del ser, herido por el infinito, sea alcanzada para recogerse en un Yo”.²²

“¿Qué es el hombre? Su origen es oscuro y su destino más desconocido todavía que la causa de su venida. (Pero) hay que hacerse una hipótesis sobre su propio destino, y atenerse a ella”.²³

ADOLPHE GESCHÉ

(Traducción de JUAN QUELAS – UCA)

20.11.2013 / 25.03.2014

22. E. LEVINAS, *Transcendence et intelligibilité*, Genève, Labor et fides, 1984, 29.

23. A. TARKOWSKI, *Journal. 1970-1986*, Paris, Cahiers du cinema, 1993, 279.

Hablar de Dios en el nuevo escenario científico y cultural

SUMARIO

A lo largo de la historia se registran procesos de profundo cambio cultural que implican un desafío para el discurso sobre Dios y para una evangelización inculturada y viva. Esos cambios suelen fundarse en importantes descubrimientos y avances científicos que terminan transformando la comprensión de la realidad. El diálogo con las ciencias es por ello un momento constitutivo del quehacer teológico, imprescindible para la comprensión de cada nuevo escenario cultural. En este artículo se analizan los rasgos fundamentales del nuevo escenario cultural y científico y sus consecuencias y posibilidades para la comprensión y el hablar del Dios trino en el mundo actual.

Palabras clave: ciencias, cosmovisión, Trinidad, relación, comunicación.

Speaking of God in the New Scientific and Cultural Scenario

ABSTRACT

Across history deep cultural changes take place challenging the current speech about God and the possibility of a lively and cultural embedded evangelization. These changes are frequently motivated on important discoveries and scientific advances that end up transforming our understanding of reality. The dialogue with sciences is, for this reason, a constitutive moment of the task of doing theology; a critical one for the understanding of the new cultural scenarios. This article analyzes the fundamental features of the new cultural and scientific scenery, and its consequences and possibilities for the understanding and the speech about the Trinitarian God in the present world.

Key words: Science, World View, Trinity, Relation, Communication.

El siglo XXI parece haber confirmado que asistimos a un verda-

dero cambio de época. En este artículo, nos proponemos realizar un breve análisis de algunos rasgos de ese nuevo escenario cultural (1), de sus supuestos científicos (2), y sus consecuencias teológicas (3), de cara a la renovación del discurso sobre Dios como fundamento ontológico de lo real (4).

1. Un nuevo escenario cultural

Cómo hablar de Dios en la cultura contemporánea es, sin duda, una de las preguntas más decisivas a la hora de pensar y proyectar una nueva evangelización. Ello requiere, por un lado, comprender los intereses, la sensibilidad y el *logos* propio de una época y una cultura y discernirlos a la luz de la fe para poder comprender los valores y las tentaciones que le son propias. Evangelizar la cultura e inculturar el Evangelio, supone ese círculo hermenéutico sin el cual la prédica y el hablar de Dios se vuelven un discurso incomprensible y un esfuerzo estéril.

Puede decirse que *Aparecida* expresa la conciencia de la Iglesia de esa necesidad de escuchar las muy diversas voces y nuevas sensibilidades que habitan el suelo latinoamericano. Ellas son la expresión de las preocupaciones, prioridades, valores e intereses de las distintas culturas, grupos étnicos y actores sociales que conforman el variado paisaje socio-cultural de nuestro continente. A primera vista, tal variedad de voces, tal complejidad plural de preguntas, demandas y deseos, podría ser leída como pura dispersión, como una diversidad caótica y algo amenazante. Pero existe también la posibilidad de una mirada de fe que busca, en esa misma pluralidad, los signos de la presencia y la acción del Espíritu como fuente de la vida y la riqueza de esa misma diversidad irreductible. El desafío de una nueva evangelización, implica que la imagen misma del Dios que predica no sea percibida como opuesta a esa variada riqueza de lo real. Una renovación propiamente trinitaria del discurso teológico y pastoral, una ontología trinitaria, puede ser una fuente de inspiración importante para una mirada de fe que busca fundar la diversidad en la infinita riqueza del amor de Dios, que funda e invita a una comunión que no renuncia ni a la unidad ni a la diferencia.

Puede decirse, tal como sostiene Víctor Codina,¹ que el desafío lanzado por el CV II de comprender los signos de los tiempos (GS 4,11,44) desde una nueva actitud de diálogo con el mundo y la cultura, fue asumido en AL no tanto desde la preocupación por el ateísmo teórico y práctico de la sociedad Europea, como desde el llamado a hacer teología desde la opción por los pobres, atendiendo a los acuciantes problemas de la desigualdad, la injusticia y la marginación. Desde estas prioridades, la cristología se convirtió en el *lugar teológico* fundamental de la teología LA. La vuelta al Jesús histórico, su cercanía con los pobres y excluidos, su propio destino de exclusión y muerte en cruz, fueron el núcleo inspirador de esa búsqueda de una nueva clave de lectura teológica de la realidad y de la praxis evangelizadora.

En torno a ese tronco teológico común, se fueron perfilando distintos acentos y corrientes de la teología latinoamericana.² En Argentina, por ejemplo, iría cobrando fuerza la así llamada “Teología del Pueblo”, que sin desatender al problema de la pobreza, la injusticia y las diferencias sociales y económicas, privilegiaba más un análisis de tipo cultural que buscaba rescatar y exaltar la fe y los valores del pueblo sencillo y trabajador como núcleo social unificador, homogéneo y convocante. La religiosidad popular, las organizaciones sociales y comunitarias de base solidaria, el ideal de un proyecto político y cultural de convergencia nacional, popular y católico, fueron algunas de las características salientes de este movimiento teológico y pastoral³.

1. Cf. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Santander, Sal Terrae, 2015.

2. J.C. SCANNONE, “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Stromata* 38 (1982) 3-40.

3. Lucio Gera, Juan Carlos Scannone, Rafael Tello, fueron algunas de las figuras más destacadas. Entre los escritos de una etapa más “fundacional” de la “teología del pueblo” pueden citarse, p.e., CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Declaración del Episcopado Argentino* (Documento de San Miguel), Buenos Aires, Paulinas, 1972, VI. Pastoral Popular; A. F. BOASSO “¿Qué es la pastoral popular?”, en: EQUIPO SELADOC, *Religiosidad Popular*, Salamanca, Sígueme, 1976, 89-117; L. GERA, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, *Stromata* 30 (1974), 169-224; Id., “Aspectos eclesiológicos de la teología de la liberación”, en: CELAM, *La liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá, CELAM, 1974; ; Id., “La Iglesia frente a la Situación de Dependencia”, en: *Teología, Pastoral y Dependencia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974, 9-64; ; Id., “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, *Teología* 13 (1976), 99-123; J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1987. Explican la evolución de esa perspectiva J. ALLIENDE, “Religiosidad popular. Madurez de una Reflexión”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la Teología latinoamericana V*, Salamanca, Sígueme, 1981, 473ss.; L. MALDONADO, “Religiosidad Popular”, en: C.FLORISTÁN-J.J.TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1983, 874ss.; S. POLITI, *Teología del Pueblo. Una Propuesta Argentina a la Teolo-*

Esta corriente teológica fue poco a poco adquiriendo mayor consenso y aceptación por parte del magisterio y el episcopado latinoamericano. No es difícil advertir el rol protagónico que esta teología desempeñó y dejó plasmada en los Documentos de Puebla.

No es este el lugar para analizar críticamente las fortalezas y debilidades que ese modelo de unidad política, cultural y religiosa podía suponer. Lo que queremos señalar aquí, es que ese modelo, todavía vigente como ideal pastoral en muchos sectores de la Iglesia LA, está sufriendo hoy algunos cambios de acento y orientación que es necesario acoger y discernir como nuevos signos de los tiempos.

Los fracasos, excesos e injusticias experimentados en el s. XX bajo el predominio de los sistemas totalitarios de izquierda y de derecha, fueron haciendo surgir cada vez más cuestionamientos y desconfianzas ante las propuestas de tipo unitarista. El peligro de supeditar las libertades y derechos de personas y grupos a un objetivo presuntamente común o mayoritario comenzó a mostrarse peligrosamente arbitrario y discriminatorio. Las democracias modernas comenzaron a considerar lo ambiguo y reductivo que puede ser pretender concebir la nación y la sociedad contemporánea desde una categoría como la de *pueblo*, como si se tratara realmente de un único grupo social de pertenencia, con intereses y objetivos decidida y claramente comunes, con una única y homogénea identidad cultural. Los conflictos de interés entre naciones y gobiernos que proclamaban todos defender *la soberanía del pueblo*, los reclamos de los diversos pueblos originarios, la voz de comunidades de otros signos religiosos y étnicos, la emergencia de la preocupación ecológica y de las cuestiones de género, fueron manifestando la existencia y el surgimiento de grupos de pertenencia, identidad e interés muy variados. Todo ello fue haciendo tomar conciencia de que el imaginario de un pueblo único, con una férrea unidad de intereses y valores culturales y religiosos, necesitaba ser reformulado si quería conservar cierta vitalidad y vigencia en la compleja realidad LA, que se iba mostrando así, mucho más variada y plural de lo que en un primer momento se había percibido.⁴ Una nueva sensibili-

gía Latinoamericana. 1967-1975, Buenos Aires, Guadalupe, 1992.; C. M. GALLI, *La Encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y la Eclesiología Latinoamericanas*, Buenos Aires, UCA, 1994.

4. En una contribución titulada *Voces teológicas y Eclesiales desde América Latina*, VÍCTOR

dad llamaba a mirar no sólo a los pobres sino también a los diferentes, a los que sufren cualquier tipo de discriminación, desatención u olvido. Es notable, en este aspecto, la nueva relevancia con que esta diversidad y riqueza cultural aparece reflejada, como decíamos, en los textos de *Aparecida*.

Ahora bien, en el marco de una nueva evangelización, es importante comprender que no se trata, además, de una nueva sensibilidad exclusiva de AL. La Iglesia, que ya en la GS había mostrado la necesidad de acoger más decididamente los cambios registrados por una nueva comprensión del mundo y el hombre y lanzado el desafío de buscar un diálogo profundo con las transformaciones culturales y científicas, fue asimilando, poco a poco, la compleja diversidad del nuevo escenario epocal. Esa nueva conciencia y valoración eclesial de la riqueza de lo plural y diferente, respondía en realidad a la percepción de una evolución cultural de dimensiones planetarias. La globalización, más allá de los peligros y amenazas que pueda implicar, es un proceso que permite descubrir que detrás de esa diversidad emergente, hay valores, sensibilidades y búsquedas más comunes, universales y sencillamente humanas de lo que a primera vista pudiera parecer. En todos los espacios y continentes surgen cada vez más voces que reclaman ser escuchadas, respetadas y habilitadas para ocupar su lugar en el escenario del mundo. Las cuestiones de género a que hemos aludido, el diálogo intercultural e interreligioso, la participación política y social de nuevos grupos de representación y pertenencia, son emergentes que atraviesan prácticamente todos los ambientes, regiones y culturas.

2. Un nuevo escenario científico

La dimensión planetaria de muchos de estos nuevos valores y sensibilidades tiene un fundamento de tipo científico y experimental. Se funda sobre un profundo cambio ocurrido en el nivel de la com-

CODINA decía: "Tanto la cristología como la eclesiología hasta ahora desarrolladas en América Latina parecen ya insuficientes para abordar estas nuevas problemáticas más polifónicas que surgen a partir de sujetos y temas emergentes". La ponencia a que hacemos referencia fue brindada en el año 2014, en Cochabamba, en el contexto del 2º encuentro del Seminario organizado por el CELAM sobre el lema *Una Antropología trinitaria para nuestros pueblos*.

prensión de la realidad. Un nuevo imaginario cultural, una nueva cosmovisión, se fue gestando de la mano de los vertiginosos avances registrados en el campo de las ciencias. La teoría de la relatividad y los descubrimientos realizados en el campo de la física atómica y la mecánica cuántica impulsaron una verdadera revolución en el ámbito de la investigación científica. Los progresos tecnológicos que a partir de allí se fueron desencadenando en el área de las comunicaciones y la informática, las aplicaciones en el campo de la astronomía, las nuevas teorías sobre la conformación y evolución del universo, sobre la historia y desarrollo del sistema solar y el surgimiento de la vida en nuestro planeta, forzaron un verdadero giro copernicano de la *Weltanschauung*, un cambio radical en nuestra manera de comprender tanto el conjunto de la realidad como la profunda complejidad del ente material concreto, que ya no puede ser interpretado sólo como *una* cosa en sí (la *substantia per se* de la metafísica clásica), como unidad monolítica, herméticamente sólida, autónoma e indivisible, como mera masa compacta y estática. Por el contrario, la relación entre materia-energía y tiempo-espacio mostraron ser dimensiones inseparables e intrínsecamente vinculadas en lo real.

La teoría de la relatividad, vino a mostrar además, que la captación de todas esas dimensiones está siempre intrínsecamente vinculada a la propia perspectiva del observador. La realidad se revela siempre en relación a él y nunca puede ser percibida aisladamente en sí misma fuera de sus relaciones y su ubicación espacio temporal.

Todo lo real es siempre sistema, relación e intercambio, tanto en su propia composición interna como en su vinculación ad extra. Los nuevos modelos atómicos, la teoría cuántica de campos, la hipótesis de un comienzo del mundo y su evolución a partir de la explosión de una inimaginable concentración inicial de fuerzas y energía (*Big Bang*), ha traído aparejado la idea de un mundo donde todas las partículas, cargas y energías, existen y actúan siempre en el juego de un intercambio de fuerzas que las mantiene relacionadas, unidas y separadas a la vez, siempre en movimiento e interactuando en el contexto de un campo dinámico abierto por ellas mismas.

Tal como dice John Polkinghorne:

“La imagen Newtoniana era la del espacio como un contenedor vacío en el

interior del cual partículas individuales y separadas chocaron y se fusionaron entre sí en el curso de una historia caracterizada por el flujo de un tiempo constante y universal. La ciencia del s. XX ha reemplazado este relato atomístico por un todo más integrado y relacional. Los físicos han descubierto que en el dominio de lo cuántico hay un contraintuitivo “*togetherness-in-separation*” (que formalmente se llama no-localidad o entrelazamiento) lo que significa que, una vez que dos entidades han interactuado entre sí, ellas retienen subsecuentemente un poder de influencia mutua independientemente de cuán lejos hayan quedado separadas. Este efecto EPR (por Einstein, Podolsky y Rosen) ha sido verificado experimentalmente como siendo una propiedad de la naturaleza. En un giro antireduccionista fascinante, surge que el mundo subatómico no puede ser tratado atomísticamente. Una conclusión similar ha sido alcanzada para muchos fenómenos que tienen lugar en el nivel de los procesos naturales cotidianos. La teoría del caos muestra que la mayoría de los sistemas no son previsible relojes mecánicos, sino más bien “nubes”, tan sensibles al contexto, que la más pequeña perturbación cambiará totalmente su comportamiento futuro. Entidades de este grado de delicadeza no pueden ser nunca aisladas de los efectos del entorno. Un cálculo muestra que predecir dónde estará una molécula de aire en una habitación después de una fracción de segundo, si moviéndose hacia la pared de atrás o alejándose de ella, requeriría literalmente el conocimiento universal de la localización de cada electrón en el universo observable”.⁵

La increíble paradoja del *entrelazamiento cuántico* señalada por Polkinghorne, se ha convertido en una cuestión paradigmática para la comprensión de los mecanismos que ordenan el universo. Por eso, tal vez convenga detenerse brevemente en la descripción del fenómeno.

Los experimentos realizados (fundamentalmente con fotones) demuestran que dos partículas enlazadas en un mismo evento cuántico pueden permanecer estrictamente unidas independientemente de la distancia a la que posteriormente queden separadas. Es decir, si se hace una observación de una de ellas que arroje una medida determinada, automáticamente la otra mostrará exactamente los mismos valores relativos. Para explicar esto de una manera más simple y gráfica podríamos tomar el ejemplo de dos dados perfectamente normales que venían empaquetados en un mismo envoltorio. Supongamos que separamos ambos dados a una gran distancia. Sabemos que si arrojamos el dado A, no tenemos manera de predecir qué número va a salir. Lo

5. *Faith, Science & Understanding*, USA, Yale University Press, 2000, 46 (las traducciones son mías).

mismo vale para el dado B. Pero si ambos dados estuvieran “cuánticamente” entrelazados, podríamos predecir con absoluta certeza que en ambos dados saldrá *simultáneamente* el mismo número relativo, aunque no sepamos cuál será. Es decir, que si modificamos el valor del dado A se modifica *instantáneamente* el valor correspondiente al B.

Más curioso todavía resulta el hecho de que este fenómeno no viola el principio físico de la teoría de la relatividad según el cual ninguna información ni energía puede viajar a una mayor velocidad que la de la luz. La simultaneidad del entrelazamiento que hemos descrito, impide que se considere este fenómeno como el producto de una transferencia de información de un dado al otro. Lo que el experimento en realidad estaría mostrando es que no se trata de dos elementos aislados e independientes que se comunican entre sí, sino que hablamos en realidad de un único *sistema*, una unidad donde los elementos están intrínsecamente entrelazados de forma inseparable a pesar de la distancia. A no puede explicarse sin B y B no puede entenderse sin A.

Este fenómeno tan notable está adquiriendo una enorme relevancia en el campo de la experimentación informática y la teletransportación como copia de sistemas informáticos a distancia. Lo notable es que todos estos avances conviven con el principio de incertidumbre y con la imposibilidad de responder por el estatuto último de lo real. Las partículas subatómicas no permiten ser definidas definitivamente sólo como ondas o sólo como corpúsculos materiales. Su comportamiento varía según la observación, no permitiendo establecer de manera definitiva su naturaleza última⁶. La teoría de la relatividad ha hecho que los científicos vuelvan a plantearse seriamente la cuestión de la unidad y coherencia entre conocimiento y realidad, entre epistemología y ontología.⁷ No son pocos los que, a su vez, se plantean las consecuencias que todo esto tiene para la elaboración de una nueva ontología de carácter más estrictamente relacional, sistémico y holístico y

6. Hacemos alusión aquí al conocido experimento de la doble rendija de Young, que intentaba mostrar la naturaleza ondulatoria de la luz. Con el tiempo, el experimento perfeccionado terminó por mostrar la dualidad onda-corpúsculo que revelan poseer las partículas a nivel de la mecánica cuántica. Los electrones, por ejemplo, parecen comportarse como ondas de energía en unos casos y como partículas corpusculares en otros, según sean observados o no.

7. A. ZEILINGER, “Quantum physics: Ontology or Epistemology”, en: J. POLKINGHORNE (ed.), *The Trinity and an Entangled World*, Michigan, Eerdmans Publishing, 2010, 32-40.

las repercusiones teológicas que este planteo tendría para la pregunta por Dios, su naturaleza y la comprensión de su relación con el mundo, su presencia y acción.⁸

Sin duda, el nuevo imaginario de un mundo en red, como realidad dinámica y comunicativa siempre vinculada y vinculante, implica en enorme desafío para la teología y su manera de dar cuenta de la fe en un Dios trino y uno.

3. Ciencia y Teología Trinitaria

3.1. *Wolfhart Pannenberg*

En este campo de la relación de las ciencias con la teología, uno de los autores más citados ha sido Wolfhart Pannenberg,⁹ debido fundamentalmente tanto a su constante compromiso en el diálogo con las ciencias como a su convicción de la unidad del saber, la unidad de la verdad y el rol científico central que en ello ocupa la teología. Ese rol fundamendador del saber, obliga a la teología a tener que legitimar la verdad sostenida por la fe también de cara a la racionalidad y la búsqueda de evidencia propia de las ciencias. Y esto sencillamente porque no hay campo del saber, ni de la realidad, cuyo última verdad y racionalidad no implique, de alguna manera, la cuestión del origen, el fin y el fundamento, es decir, la cuestión de Dios como fundamento último que determina toda realidad en la historia.

Por ello, Pannenberg está profundamente convencido de que la historia de salvación se despliega conjuntamente con la historia del mundo y su evolución. No se trata de una evolución meramente física

8. Junto al ya citado John Polkinhorne, se podría nombrar también aquí a Arthur Peacocke, Robert Russell, Paul Davies, como algunos de los pensadores que, proviniendo del campo científico de la física, se han planteado últimamente la pregunta teológica por cómo explicar la presencia y la acción de Dios en el mundo de una manera coherente con estos nuevos descubrimientos de la ciencia.

9. W. PANNENBERG, "Theological Questions to Scientists", en: A. PEACOCKE (ed.), *The Science and theology in twentieth Century*, Indiana, Notre Dame, 1981, 3-16. Cf. también *Zygon* 16 (1981) 65-77. Una colección de las principales contribuciones de PANNENBERG en este campo puede verse en: C.R. ALBRIGHT-J. HAUGEN (eds.), *Beginning with the End. God, Science, and Wolfhart Pannenberg*, Chicago, Open Court, 1997.

ni determinísticamente cerrada, sino de una historia verdaderamente abierta, donde Dios ha puesto en juego su reinado. Es en la historia del mundo y de la humanidad que Dios actúa conduciendo a los hombres a la salvación a través del paulatino desvelamiento de la verdad. Sólo al final de la historia, con la Parusía del Hijo de Dios glorificado, se manifestará plenamente el destino escatológico de la creación, como plena comunión con el Dios trino y creador. Entonces se realizará efectivamente en la historia lo que se había realizado ya, prolepticamente, en Jesús, en el hecho histórico de su resurrección de entre los muertos.¹⁰

Asimismo, Pannenberg entiende que la ciencia ofrece hoy nuevos modelos para interpretar la complejidad perijorética y relacional de la Trinidad claramente superadoras de las analogías utilizadas en el pasado. Mejor que la analogía psicológica de Agustín y que la idea de una unidad trinitaria basada en la comprensión de Dios como una substancia única y común provista de *relaciones subsistentes*, entendidas como *relaciones de oposición*, es para él partir de un modelo más dinámico y actual como los aportados por la física moderna. Pannenberg cita sobre todo a Michael Faraday y sus investigaciones sobre la configuración de los campos electromagnéticos.

Allí se inspira Pannenberg para proponer una teología trinitaria que entienda la vida divina de una manera más cercana a las concepciones modernas a partir de la idea de “campo de fuerza universal”. “Dios es amor” y “Dios es espíritu”. Ambas explicitaciones de la esencia divina pueden ensamblarse con la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo, si se entiende el pneuma divino no ya como el “nous” que penetra el universo pero es adjudicable a un sujeto único,¹¹

10. W. PANNENBERG concede una enorme importancia al tema de la historicidad de la resurrección de Jesús. Ver, p.e., *Fundamentos de Cristología*, Salamanca, Sígueme, 1974, 67-132, esp. 110ss.; ; *Id.*, *Teología sistemática II*, Madrid, UPCO, 1996, 365-392. En concreto y distanciándose de Bultmann, él considera que el hallazgo de la tumba vacía no puede tratarse sólo de un relato teológico de tipo kerigmático, sino de algo mucho más central y a lo que es menester conceder el rango de un hecho histórico fundamental y cuasi probatorio para la fe de los discípulos en la resurrección. Para la discusión sobre este aspecto de la historicidad de la resurrección de Jesús, puede verse la crítica de W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1994⁹, 165ss. y la respuesta de W. PANNENBERG, *Teología sistemática II*, 381 nota 80 y 390 nota 115.

11. Es lo que sucedía en algunos modelos teológicos en los que la persona del Padre terminaba por ser identificada con el sujeto divino único. El Hijo y el Espíritu Santo terminaban por ser interpretados como los modos en que el Padre se comunicaba *a sí mismo*; casi como distintas operaciones *del* Padre (su conocimiento y voluntad). Respecto al Padre como *persona absoluta*, ver lo

sino como un campo dinámico siempre vivo que permite explicitar “la comprensión específicamente cristiana de cómo el único Dios es el Dios vivo” y que “se expresa en la comunión viva de Padre, Hijo y Espíritu Santo”.

“Concibiendo la vida divina como campo dinámico se puede pensar perfectamente al Espíritu divino, que da unidad a las tres personas como procediendo del Padre, siendo recibido por el Hijo, y al mismo tiempo como el campo de fuerza de su comunión, común a los dos y, justo así, diferente de ambos.”¹²

El Espíritu no es sólo la esencia divina, la vida común de Padre e Hijo. Él es *también*, a su vez, un *centro de actividad propia frente a ellos*. Esto puede comprenderse si se atiende al hecho de que sólo en presencia del Espíritu, como un tercero real y personal, se realiza la verdadera unión, la comunión del Padre y el Hijo. Así, continúa Pannenberg,

“hemos aprendido algo sobre cómo definir como espíritu la esencia divina y hemos clarificado la relación de cada una de las tres personas con la vida del espíritu, que las unifica actuando de mediador de sus relaciones mutuas. Todo lo cual nos permite entender las personas trinitarias como centros de vida del movimiento del espíritu divino que las abarca y las penetra todas, no existiendo más que en ellas, *sin tener que deducirlas* de una esencia divina distinta de ellas. Las personas no se constituyen primero -aunque fuera procediendo del Padre- y se vinculan después en una comunión pericorética y en una acción común”.¹³

Eso sería para Pannenberg peligrosamente triteísta. Por el contrario, es necesario pensar a Dios como esencialmente uno, como comunión absoluta de amor de tres personas divinas. El amor es precisamente el fundamento tanto del accionar común de las tres personas como la esencia misma de su unidad. “El Espíritu y el amor constituyen, por un lado, la esencia común de la divinidad y, por otro, aparecen en el Espíritu Santo como una hipóstasis independiente”. De allí, concluye Pannenberg, lo mejor es entonces comprender las personas divinas “como concreciones de la realidad espiritual de Dios”.

que hemos dicho en *Dios es comunión, El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004, 276ss. También en Hegel la subjetividad de Dios termina identificándose con una persona, pero ahora la del Espíritu Santo. Ver al respecto lo que hemos dicho en *Trinidad y Comunión*, Salamanca, Secretariado trinitario 1998, 21-83.

12. *Teología Sistemática* I, 416.

13. *Ibid.*, 418.

“Son singularidades del campo dinámico de la divinidad eterna. Lo cual significa, visto desde las personas, que éstas no existen cada una de por sí, sino en relación extática con el campo de la divinidad, que las supera y que se manifiesta en cada una de ellas y en sus relaciones entre sí. Dicha relación con la esencia divina, que supera cada una de sus personalidades, va mediada por las relaciones de cada persona con las otras dos. El Hijo no tiene parte en la divinidad eterna más que por su relación con el Padre, siendo así el Hijo. El Padre no tiene su identidad de Padre más que en relación con el Hijo, siendo así, en cuanto Padre, Dios. Y ambos, Padre e Hijo, no están unidos, es decir, no poseen su esencia divina, más que por su relación con el Espíritu. Y el Espíritu, por su parte, no es una hipóstasis distinta más que por su relación con el Padre y el Hijo, en cuanto diversos y en comunión en su diversidad.”¹⁴

Ciertamente, la propuesta de Pannenberg posee algunos elementos sumamente atractivos y sugerentes. Hay en su elaboración sistemática un intento claro y coherente de pensar a Dios como *estricta y constitutivamente trino*. Dios es trino, no *deviene* trino, ni a partir de una esencia o substancia divina previa, ni en virtud de una libre decisión del Padre. Son las personas divinas las que realizan tanto su propia identidad personal como la comunión de amor que es el único Dios. Es decir, las personas *no se unen* para *producir* la unidad sino que ellas mismas sólo son y existen en virtud de su unidad de amor infinito.

La imagen de “campo dinámico” para figurar la dinámica perijorética del amor trinitario resulta también rica, ilustrativa y coherente con las categorías propias del nuevo imaginario cosmológico.

Sin embargo, como toda nueva propuesta, pareciera acusar las deficiencias y ambigüedades propias de un modelo todavía en construcción.¹⁵ Ante todo, del mismo terreno de las ciencias, los físicos que se ocupan de la cuestión teológica han presentado reparos a la comprensión de la idea de campo tal como Pannenberg la entiende. Se trata, en el fondo, de un concepto técnico, definido por fuerzas y equilibrios que los físicos estudian y expresan en fórmulas y leyes con demasiada precisión matemática como para poder ser tan fácilmente

14. *Ibid.* 467.

15. Ya hemos presentado en trabajos anteriores, algunos de los límites de la propuesta teológica de Pannenberg. Cf. p.e., *Dios es comunión*, 290ss. Aquí sólo señalaremos brevemente algunas de particular interés para nuestro tema.

asociados a la presencia y acción libre del Espíritu de Dios. El campo es así una *entidad física* demasiado material como para servir a una idea pneumática de la esencia amorosa del Dios trinitario.¹⁶

3.2. Ioannis Zizioulas

Otro de los teólogos contemporáneos que aparece frecuentemente citado en la bibliografía en torno a la pregunta por una nueva ontología relacional y trinitaria es Ioannis Zizioulas.¹⁷ Su propuesta también busca impulsar una comprensión de la realidad fundada en la relacionalidad del mismo Dios. Pero ello no es tan simple como parece. Nuestra racionalidad occidental, tan afincada en la ontología griega, tiende a pensar que primero es el ser y después la relación. Pero el punto de partida de esa ontología, dice Zizioulas, es el ente individual y concreto. La categoría fundamental de la metafísica griega para expresar el existente concreto es, como sabemos, la de *substancia*. El teólogo de la Iglesia Ortodoxa Griega, muestra que en esta ontología, la categoría de relación no es necesaria para nombrar el ser, sino sólo una categoría derivada y de carácter accidental. Este modelo ontológico se habría trasladado también a la teología influyendo de manera decisiva en la explicitación del misterio del Dios trino. De allí que, ya a finales del s. II, Tertuliano pudiera decir que Dios es “una substancia y tres personas”.

Ahora bien, la comprensión en estos términos del Dios trino, implicaba la pregunta por la naturaleza última de las personas. Si Dios es *una* substancia, ¿qué son las tres personas? ¿Son entes reales, existentes por sí mismos? ¿Son entonces substancias o son meros accidentes? La problemática fue profundamente abordada tanto en Oriente como en Occidente en torno a la elaboración del concepto de relación.

16. Sobre la recepción de Pannenberg en el campo de la ciencia, pueden verse J. POLKINGHORNE, “Wolfhart Pannenberg’s Engagement with the Natural Sciences”, *Zygon* 54 (1999) 151-158; ID., *Faith, Science & Understanding*, 156ss.; R.J. RUSSELL, *Time in Eternity. Pannenberg, Physics and Eschatology in Creative Mutual Interaction*, Indiana, Notre Dame, 2012.

17. Su obra más conocida, *Being as Communion*, NY, St. Vladimir’s Seminary Press, 1985, fue publicada en inglés, lo que significó una importante ventaja para su conocimiento y divulgación. La obra fue traducida al español bajo el título *El ser eclesial*, Salamanca, Sígueme, 2003. De su otra obra importante *Communio and otherness* del 2006 también hay traducción en español: *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2009.

Se respondió entonces que en Dios las personas no son accidentes, sino relaciones inherentes a la propia naturaleza divina. Pero es aquí donde, según Zizioulas,¹⁸ comienzan las diferencias. Mientras para Agustín estas relaciones subsisten *en* la substancia divina y están unidas en virtud de ella; para los Capadocios hay que pensar las personas y su unidad desde sus mismas relaciones mutuas y no a partir de la idea de substancia. Mientras la unidad del Dios trino fue comprendida, sobre todo en Occidente, a partir de la idea de una substancia divina, única y común, los Padre Capadocios elaboraron una teología trinitaria en la que la clave central estuvo dada por las categorías de *hipóstasis* y *relación*. Para ellos, las personas no son sólo relaciones *de* o *en* la substancia divina sino propiamente *hypostasis*. La relacionalidad, dice el Metropolitano titular de Pérgamo, es el aspecto constitutivo y central de las personas divinas pero entendidas como “entidades” realmente existentes. Por eso mientras que para “Agustín las personas de la Trinidad pueden ser ilustradas con el ejemplo de tres facultades psicológicas de *un* ser (humano), para los Capadocios necesitaríamos *tres* seres (humanos) en orden a ilustrar las tres personas divinas”.¹⁹ La substancia no es entonces una categoría anterior u ontológicamente superior a la relacionalidad de las hipóstasis. No hay un *Dios uno* que pueda ser pensado con anterioridad al *Dios trino*. “La tríada (*three-ness*) es tan primaria como la unicidad (*oneness*). Los muchos (*the many*) no son ni *causados* por lo Uno ni subsisten como relaciones *dentro* de lo Uno”.²⁰ La ontología, según Zizioulas, para poder dar cuenta de lo real, no puede preguntarse *sólo* por el “qué es” de algo. Tiene que preguntarse necesariamente *también* por el “cómo es”. Porque es recién ese “cómo” el que manifiesta la íntima estructura relacional constitutiva de lo que es. Pertenecer a la definición misma de lo que las cosas son, el “cómo” existen ahí para los demás. Si bien ser no es sólo ser percibido, es sí siempre un “ex-sistir”, ser “para”, ser “con”.²¹ La teología de los Padres griegos, continúa Zizioulas, afirma que la

18. Cf. “Relational Ontology: Insights from Patristic Thought”, en: *The Trinity and an Entangled World*, 146-156, donde puede encontrarse una breve exposición de sus ideas teológicas más fundamentales del autor.

19. *Ibid.*, 148.

20. *Ibid.*

21. Aunque Zizioulas no lo advierte, al menos explícitamente, nos encontramos aquí de cara al aspecto filosófico del giro cultural al que nos hemos referido: se trata del giro de la metafísica a la fenomenología como filosofía primera.

naturaleza, *la esencia* propia de Dios es infinita, incognoscible e incommunicable. Pero el ser de Dios se abre porque se manifiesta y se dona a nosotros *como* la comunión tripersonal de amor que él vive y es. Podemos así conocer a un Dios personal, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo pero no una esencia divina común que no nos ha sido revelada. Esta característica del ser de Dios es comunicada por él a todo lo real. En el fondo, como ya habíamos dicho al referirnos a la dualidad ondulatorio-corpúscular de las partículas subatómicas, nada puede ser conocido en la esencia última de su ser. Más bien hay que decir que conocemos las cosas en *su modo de ser*, de ex-sistir, de manifestarse, en relación a todo lo demás.²²

Hasta aquí, Zizioulas pareciera coherente con su propósito de establecer sobre bases firmes, una profunda ontología relacional. Por eso resulta muy llamativo cuando, a renglón seguido y sin ninguna aclaración, afirma que el Dios uno es en realidad el Padre, que no es una substancia genérica y abstracta sino precisamente *uno de los tres*. “La sustancia divina no puede afirmarse como existiendo aparte del Padre quien «causa» su «hipostatización», esto es, su ser en la forma que existe”.²³ Después de haber remarcado tan decididamente la relacionalidad de todo lo real como fundamentada en el mismo ser trino de Dios, Zizioulas sostiene, sin embargo, que esa relacionalidad no es la fuente última de lo real. Hay una “causa” primera, ontológicamente anterior a toda relacionalidad que es la persona única del Padre. Una persona, una hipóstasis, *una libertad*,²⁴ subraya él, es la fuente una, única y exclusiva de la constitución relacional de todo... ¡incluso de la misma Trinidad!²⁵

22. “No podemos conocer la substancia de nada, sólo la manera en que las cosas existen no es accesible. De allí que una ontología relacional tiene lugar al nivel de la manera en que las cosas se relacionan entre sí, no sólo para el *conocimiento* sino también para *participación y comunión*”. *Ibid.* 149.

23. *Ibid.*, 149.

24. Esta fuerte vinculación con que Zizioulas entiende la persona como *hipóstasis* y la hipóstasis como *libertad autónoma* pareciera indicar influencias más propias de la modernidad, de la filosofía del sujeto y de su vertiente nominalista que de la teología de los Padres Capadocios.

25. I. ZIZIOULAS ha desarrollado ampliamente este tema dedicando un capítulo entero al “Padre como causa que genera alteridad” en su libro *Comunión y Alteridad*, Salamanca, Sígueme, 2009, 147-196. Además de las críticas que aquí planteamos, queda por indagar si realmente los textos de los Capadocios que se refieren al Padre como “causa” son tantos y tan centrales para su teología como Zizioulas pretende. También resulta llamativo que en sus obras no haya atendido a la insuficiente recepción (y no sólo en la patrística occidental) de ese teologúmeno que no llegó a convertirse en doctrina común. Por último, desde el punto de vista estrictamente académico, llama la

Así, de golpe, la ontología relacional que buscábamos, se convierte, de una manera inesperada, en la teodisea de un Dios individual, que por designio de su voluntad libre y amorosa, deviene gratuitamente trino, “causando” una alteridad que sólo en él se funda... pero que podría no haber existido nunca. No era tan cierto entonces que ser sea *constitutivamente* *ex-sistir* para otros. El Padre podría haber sido siempre Dios en sí mismo, sin *ex-sistir* para nadie más.

En este punto uno se pregunta si era entonces tan relevante criticar la idea de una substancia única y primera, concebida de manera autónoma y anterior a toda relación. La fuente verdaderamente *última* de la realidad ya no sería el Dios trino y relacional de la comunión sino la generosa decisión de una libertad hipostática *constitutivamente* autónoma, que decide comunicar su naturaleza (su esencia, ¡su substancia!) generando un Hijo y espirando su Espíritu. El Padre podría haber sido siempre una hipóstasis libre y autónoma en sí misma, ser *alguien* y tener un *qué* (la divinidad) sin necesidad de manifestar un *cómo*, relacional y fenoménico de su ser.

¿No sería más coherente con una comprensión relacional, vinculante y comunicativa de la realidad reconocer que sólo hemos conocido al Dios de Jesucristo que en él se nos ha revelado como *el amor constitutivamente relacional de Padre, Hijo y Espíritu Santo*. El amor no es aquí una esencia abstracta o que originariamente perteneciera exclusivamente al Padre, sino el único modo en que las personas *existen*. Cada una se identifica como hipóstasis trinitaria solamente en virtud del *cómo* de su amor hacia y desde las otras.²⁶ Fenomenología y ontología no pueden separarse. Ni siquiera en un momento primero y constitutivo anterior a todo lo real. *Ser en sí* y *ex-sistir* constituyen aspectos inseparables del ser, porque el ser es esencialmente relacional y comunicativo.

atención que Zizioulas no haya confrontado su teología trinitaria con la de otros autores contemporáneos que han estudiado y escrito contribuciones decisivas en torno a la Trinidad y una ontología relacional de comunión. No menciona, por ejemplo, las célebres *Tesis para una ontología trinitaria*, de K. HEMMERLE, ni la monumental obra de G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, Barcelona, Herder, 2001 aparecida en alemán en 1997.

26. Hemos desarrollado más ampliamente la teología del concepto de persona y la relación amorosa intratrinitaria en *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado trinitario, Salamanca, 2004, 253-320.

El *cómo* el mundo es, los fenómenos físicos que en él se observan, son expresión de lo que el mundo ontológicamente es y del misterio que lo habita y que lo funda. Porque un Dios constitutivamente Trino (y no sólo el Padre!), es su principio y fundamento, presente, vivo y operante.

4. Antropología y ontología trinitaria para nuestro tiempo

A la hora de buscar las fuentes últimas de una ontología relacional en diálogo con las ciencias y el nuevo escenario cultural en la era de las comunicaciones y el pluralismo,²⁷ la fe en un Dios que es constitutivamente trino parece hoy más cercana, comprensible y sugerente que en épocas anteriores. La fe en un Dios relacional y comunicativo parece mostrarse hoy más apta para brindar un nuevo fundamento sobre el cual edificar una ontología capaz de iluminar con sentido, unidad y coherencia, desde un nuevo imaginario cultural, la relación entre Dios y mundo.

En esta búsqueda pareciera volver a asomar, de una manera nueva, el viejo principio platónico de la *participación* de uso tan frecuente y rico en la teología patristica. Dios crea al mundo y al hombre a su imagen y semejanza. El Espíritu de Dios, operante en el mundo, vivifica al mundo, comunicando al mundo el ser y la vida relacional del Dios trino. Pero el mundo ha sido creado en vistas al hombre. Cuando la ciencia discute hoy en torno a la cuestión del *principio antrópico*,²⁸ no hace sino atender, desde otros presupuestos epistemológicos, a lo que la teología explica al afirmar la autocomunicación de Dios que se nos ha revelado en Jesucristo: es decir, que el mundo es el lugar creado por Dios en vistas a la encarnación de su Hijo, para abrazar al mundo, en el hombre, en la comunión de amor que él es. Esta divinización del hombre por la fuerza del Espíritu, es la razón del mundo y el fundamento ontológico último de toda realidad. Es el Dios trino (y no sólo el Padre) el que es causa eficiente, causa final y *cuasi formal* del mundo.

27. Ver al respecto lo que ya hemos dicho en "Contributi per un'ontologia trinitaria", *Sophia* 6 (2014) 53-68; "Hacia una Antropología Trinitaria", en: AAVV., *Antropología Trinitaria para nuestros pueblos*, Bogotá, CELAM, 2014, 51-74.

28. Cf. S. HAWKING, *Historia del Tiempo*, Barcelona, Crítica, 2011.

Algo de esto es lo que pareciera estar detrás de la propuesta que desde el ámbito científico lanzaran John Polkinhorne y A. Peacocke al hablar de “información activa”²⁹ como un modo posible de intentar explicar la presencia y acción real de Dios en el mundo, sin confundirse ni mezclarse con las otras fuerzas, energías, partículas y ondas materiales del universo físico.³⁰

A mi parecer, la idea, aunque interesante y sugerente, no deja de resultar algo arriesgada. La fe en la presencia de Dios en el mundo o la acción de su Espíritu no parece tener que buscarse en el ámbito de la mecánica cuántica o el comportamiento de los fenómenos físicos sino en relación con la acción del hombre en la historia. El hombre es en la historia el *locus proprium* del actuar de Dios en el mundo. Dios se ha hecho presente en el mundo por la encarnación de su Hijo que *se hizo hombre* y no otra cosa del mundo.

Pannenberg, como veíamos, construye su analogía trinitaria en términos de campo dinámico y puntos o centros de aplicación. Zizioulas, por su parte, cuenta que la manera de explicar esta relación activa de Dios con el mundo fue comprendida en la patrística griega conforme a 3 modelos cosmológicos posibles: como “Nous” o “Logos”, entendido como una sabiduría o inteligencia que informa el mundo (Orígenes, por ejemplo); como “energía” (fundamentalmente Gregorio Palamas); o de una manera mucho más personal, como *Logos personal*, *hipostático*, es decir, como *Tropos hyparxeos* (según Máximo el Confesor). Para Zizioulas, sólo este último camino proporciona la pista correcta porque es la *persona* el lugar donde el ser se muestra como siendo sí mismo en la relación y apertura a la alteridad.³¹ La analogía del modelo atómico o los campos dinámicos necesita ser siempre complementada con este acento más estrictamente personal y antropológico.

Ahora bien, en esta ontología relacional, la persona (tanto teoló-

29. Resultan muy interesantes y sugerentes a este respecto los trabajos de J. POLKINHORNE. Ver, por ejemplo, el ya citado *Faith, Science & Understanding* y “The Demise of Democritus”, en: J. POLKINHORNE (ed), *The Trinity and an Entangled World*, USA, Eerdmans Publishing co., 2010, 1-14.

30. La formación de patrones de comportamiento en sistemas caóticos o en sistemas de alta complejidad y los misterios del entrelazamiento cuántico que ya hemos referido, son algunos uno de los ejemplos más frecuentemente referidos para explicar este principio de la “información activa” que nada tiene que ver con las ondas de la comunicación material que se transmite en forma de bits.

31. Pero en Zizioulas, como hemos dicho, esto acontece porque ese es el camino elegido por el Padre, como libertad absoluta e inicial que “causa” la alteridad y realiza así la comunión.

gica como antropológicamente), no puede ser comprendida nunca (ni siquiera en el caso del Padre) como un ser autónomo, como una hipóstasis ya constituida en sí misma con anterioridad a toda relación y alteridad. Persona, alteridad y relación se constituyen e implican mutuamente en una única realidad. Una realidad que es verdaderamente *una* pero siendo intrínsecamente plural y comunicativa, creada a imagen y semejanza del Dios que es uno siendo trino y es trino siendo uno. Es aquí donde han de buscarse las claves para una nueva antropología y una nueva ontología trinitaria.³²

Es esa comunión trinitaria de amor la que se ha abierto al mundo en Jesucristo que, por el Espíritu, conduce el mundo hacia su plena realización en el Reino del Padre. La comunión trinitaria realiza el Reino de Dios como relación, apertura y comunión que en el Espíritu *in-forma* la historia y diviniza al mundo.

Fenomenología, antropología y ontología no pueden comprenderse sino en su mutua referencialidad y coherencia, como distintas perspectivas del único misterio teológico que funda el mundo en la comunión del amor trinitario.

4. Conclusión

Podríamos decir entonces, que las nuevas voces, las nuevas sensibilidades, las nuevas búsquedas y grupos que emergen en AL, responden o al menos se corresponden, de alguna manera, con esta nueva conciencia planetaria, con este nuevo saber de la realidad como intrínsecamente plural. La pluralidad, la diferencia, la alteridad no destruyen la unidad del mundo sino que son su única mediación posible. Si se puede hablar hoy del fin de la modernidad, es en parte por esta nueva comprensión de la realidad que ya no puede postular la primacía de lo individual, del ente substancial o del sujeto cognoscente y autónomo; ni puede tampoco pretender subsumir todo a una única entidad superior y cuasi substancial, que todo lo iguala y todo lo absorbe. Por el contrario, la nueva comprensión del universo implica abrirse a una rea-

32. Ver la definición de persona que en esta línea hemos propuesto en *Dios es comunión*, 262ss.

lidad en que unidad y diferencia se implican, reclaman y definen mutuamente, en un constante proceso de intercambio, diferenciación e interdependencia.

En definitiva la clave fundamental de esta nueva ontología relacional reside en la conciencia de que toda entidad real adquiere su propia identidad, su función y protagonismo en la red de intercambio de vida, energía, comunicación e inteligencia que es la realidad misma. Una realidad que, a su vez, no existiría tal como es si no fuera por el lugar y la acción *propia y distintiva* de cada protagonista, que es así irremplazable e insustituible.

También la teología LA parece haber asumido en *Aparecida* este desafío de una visión antropológica y cultural plural y relacional, que invita a enriquecer la misma categoría teológica de Pueblo *como comunión en el Espíritu de los muy distintos y variados grupos, voces y culturas* que aspiran a participar activamente en la red de intercambio de vida y dones que es la realidad.

Desde los ojos de la fe, una nueva ontología, de cuño antropológico, comunicativo y relacional, será necesariamente, una ontología trinitaria.

GONZALO ZARAZAGA, SJ.
FACULTAD DE TEOLOGÍA - UNIVERSIDAD DEL SALVADOR
09.05.2015 / 10.07.2015

Diálogo teológico con Walter Kasper: La recepción de la eclesiología conciliar en la Argentina

RESUMEN

En esta intervención Carlos Galli dialoga con la valiosa ponencia del cardenal Walter Kasper resumiendo la recepción de la eclesiología conciliar desde la Argentina. Este diálogo se centra en cuatro puntos, la dialéctica liberación – libertad en el diálogo de la Iglesia con la modernidad, la recepción argentina de su eclesiología considerando las relaciones entre la fe del Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos, la reforma evangélica radical a partir del paradigma de la conversión misionera de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios. El género del texto une el comentario interpretativo y el diálogo teológico más constructivo que crítico.

Palabras clave: liberación, recepción, cultura, Pueblo de Dios, conversión misionera

Theological Dialogue with Walter Kasper: The Reception of the Conciliar Ecclesiology in Argentina

ABSTRACT

In his exposition, Carlos Galli dialogues with the valuable presentation of Cardinal Walter Kasper, summarizing the reception of the conciliar ecclesiology in Argentina. This dialogue is centered on four points, the dialectic of liberation – freedom in the dialogue of the Church with Modernity, the Argentine reception of her ecclesiology, considering the relations between the faith of the People of God and the cultures of the Peoples, the radical evangelical reform in the light of the paradigm of the missionary conversion of all the People of God and of all in the People of God. The genre of the text puts together the interpretative commentary and the more constructive than critical theological dialogue.

Key words: Liberation, Reception, Culture, People of God, Missionary Conversion

En esta intervención *dialogaré* con la valiosa ponencia del cardenal Walter Kasper,¹ y *resumiré* la recepción de la eclesiología conciliar desde la Argentina. *Consideraré dos breves puntos de partida o presupuestos*. Mediatemente valoraré la obra teológica de Kasper en el último medio siglo y en la interpretación del pontificado actual (1). De forma inmediata consideraré la trama histórica de su texto que analiza la intención pasada, la recepción presente y los impulsos hacia el futuro del Vaticano II (2). *El diálogo se centrará en cuatro puntos*. El cardenal se refiere al *Sur global*; yo contemplo el soplo del Viento de Dios en la Iglesia desde el Sur (3). El expositor analiza la diversa recepción del Concilio en América Latina y en Europa; yo señalo la dialéctica liberación – libertad en el diálogo de la Iglesia con la modernidad (4). El autor presenta la recepción efectiva e inconclusa de la reforma conciliar; yo me concentraré en la recepción argentina de su eclesiología considerando las relaciones entre la fe del Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos (5). El ponente pregunta: “¿Hacia dónde lleva Francisco a la Iglesia?”; yo compartiré su respuesta y agregaré que él quiere una reforma evangélica radical a partir del paradigma de la conversión misionera de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios (6). El género de mi texto une el comentario interpretativo y el diálogo teológico más constructivo que crítico.

1. Walter Kasper en la teología sistemática actual

1. El siglo XX ha sido uno de los mejores períodos de la historia de la teología, comparable a la gran patrística y la alta escolástica.² Con admiración y respeto afirmo que Kasper es uno de los grandes teólogos del último medio siglo. Me animo a decir de él lo que escribí de Lucio Gera en el primer tomo de sus *Escritos Teológico-Pastora-*

1. El 1 de setiembre de 2015 el Cardenal Walter Kasper tuvo a su cargo la ponencia central del Congreso Teológico Internacional organizado para celebrar el Cincuentenario del Concilio Vaticano II y el Centenario de nuestra Facultad de Teología. Los comentarios fueron hechos por el Pbro. Dr. Carlos María Galli y la Dra. Virginia Azcuy, en ese orden, que se distribuyeron los temas de la ponencia. El texto de Kasper fue publicado en el número anterior de *Teología*: Cf. W. KASPER, “El Vaticano II: intención, recepción, futuro”, *Teología* 117 (2015) 95-115. Para evitar más notas citaré el texto con la numeración interior de los títulos y los párrafos, tanto en el cuerpo como en las citas.

2. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Cerf, 1994, 11.

les: *Es un teólogo del Vaticano II en todos los sentidos de la palabra*. Su autobiografía *Mi camino en la Iglesia y con la Iglesia*, incluye capítulos acerca de su vivencia de la novedad del Concilio y de las discusiones postconciliares.³

2. La obra de Kasper enriquece la fe y la historia, el método teológico, la cristología, la teología trinitaria, la antropología teológica, la eclesiología, el ecumenismo. Destaco sólo dos puntos.

a) Sus grandes libros marcaron la formación teológica de varias generaciones, también aquí.

b) Considero que Kasper –alemán, teólogo, obispo, cardenal– es uno de los mejores intérpretes europeos del pontificado de Francisco. Junto a sus libros sobre la misericordia de Dios –una obra magistral que parece impregnar la Bula *Misericordiae vultus* de Convocación al Jubileo de la Misericordia–⁴ y el Evangelio de la familia, en 2015 publicó *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*.⁵ A fin de febrero lo compré en su traducción italiana y lo leí en Roma. El 7 de marzo, conversando con el Papa, Francisco me mostró este libro, me preguntó si ya lo tenía y me dijo de Kasper: “*Él es un verdadero teólogo*”.

2. La trama histórica del Concilio según Kasper

1. En 1988 escribí que Kasper es el mejor exponente actual de la escuela católica de Tubinga en Alemania, que se desarrolló desde el siglo XIX. Él se identificó con esa corriente y la caracterizó con los rasgos *cientificidad, eclesialidad y contemporaneidad*.⁶ Desde el inme-

3. Cf. W. KASPER, *Chiesa Cattolica. Essenza – Realtà – Missione*, Brescia, Queriniana, 2012, 7-65.

4. Cf. W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2013.

5. Cf. W. KASPER, *Papst Franziskus. Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart, K. W. K. Stiftung, 2015; la traducción castellana es: *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*, Santander, Sal Terrae, 2015.

6. Cf. C. M. GALLI, “Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios”, *Teología* 52 (1988) 171-203, 192. Allí cité a W. KASPER, “Dogmatik als Wissenschaft”, *ThQ* 157 (1977) 189-203; “Karl Adam. Zu seinem 100. Geburtstag und 10. Todestag”, *ThQ* 156 (1976) 258; *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 9.

diato postconcilio mostró la nueva correlación entre las dimensiones histórica y sistemática de la teología.⁷

2. Su estilo de teología se manifiesta en esta ponencia ubicada en el corazón de este Congreso. Primero hace una lectura del Concilio en la historia de la Iglesia y del mundo. Al final de esa contextualización (I) hace tres preguntas para presentar la trama histórica del Concilio.⁸ Se refiere al acontecimiento y al texto del Vaticano II analizando su original intención pasada (II), el proceso de recepción hasta el presente (III) y los impulsos de renovación hacia el futuro (IV).⁹

3. Kasper hizo varios aportes a la comprensión del Concilio como una introducción actualizada a la fe,¹⁰ y con la formulación de criterios de hermenéutica de los textos conciliares.¹¹ También fue protagonista de su *recepción institucional*. Por eso, cuando se refiere a la recepción del Concilio por parte del magisterio evoca el Sínodo extraordinario de 1985 del cual fue secretario especial. Dice que “veinte años después del final del Concilio, el Sínodo extraordinario de obispos intentó extraer un primer balance. Se esforzó por hacer una valoración equilibrada y habló tanto de luces como de sombras de la recepción” (III, 6). La *Relatio finalis* del Sínodo, titulada *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, presentó la *eclesiología de comunión* como “una idea central y fundamental en los documentos del Concilio” (RF II, C, 1).¹²

7. Cf. W. KASPER, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*, Salamanca, Sígueme, 1969, 47-83.

8. “Esto nos lleva a una triple pregunta: 1) ¿Qué ha logrado el Concilio? 2) ¿Qué «historia efectiva» (*Wirkungsgeschichte*) ha desencadenado? 3) ¿Qué perspectivas de futuro se abren? ¿Hacia dónde lleva el Papa a la Iglesia?” (I).

9. El esquema del texto es: I) Una Iglesia y un mundo en transición; II) El Concilio: un ponerse en camino hacia el tercer milenio; III) La difícil e inconclusa recepción del Concilio; IV) Impulsos hacia el futuro en el Papa Francisco.

10. “La tradición no es una realidad inmóvil; es, en el Espíritu Santo, una tradición viva, una fuente de la que continuamente mana agua fresca. Tradición e innovación no son términos contrapuestos. La tradición es una tradición viva. Así no faltaron nuevas propuestas teológicas sobre la base del Concilio. Pese a diferencias en su desarrollo concreto, varias de ellas llevaban en el título el término «introducción»: la *Introducción al cristianismo* de Joseph Ratzinger (1968), la *Introducción a la fe* de Walter Kasper (1972) o el *Curso fundamental de la fe: Introducción al concepto de cristianismo* de Karl Rahner (1976). A ellas hay que añadir la gran trilogía de Hans Urs von Balthasar: *Estética teológica*, *Teo-pragmática* y *Teo-lógica* (1961-1987)” (III, 5).

11. Cf. W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg. Herder, 1986; “El permanente reto del Concilio Vaticano II: la hermenéutica de las afirmaciones conciliares”, en: *La Iglesia de Jesucristo*, Santander, Sal Terrae, 2013, 200-211.

12. Cf. W. KASPER, “Iglesia como *communio*”, en: *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989,

3. El Viento de Dios sopla en y desde el Sur

1. Kasper afirma que Francisco procede de lo que antes se denominaba Tercer Mundo y hoy se llama *the Global South* (I), al que nombra siete veces.¹³ Cita la interpretación del Concilio hecha por Karl Rahner, para quien la participación de obispos de todos los continentes era el paso de la Iglesia occidental a una Iglesia efectivamente (*wirklich*) mundial, una *Welt-Kirche*.¹⁴ En América Latina se verificó: si en el Vaticano I los latinoamericanos fueron pocos, en el Vaticano II llegaron a ser el 22% de los padres conciliares, se conocieron entre sí y crecieron en el afecto colegial, lo que les ayudó al posterior camino sinodal de nuestras conferencias episcopales.

2. Una de las menciones más importantes a la Iglesia del Sur se refiere a la elección del Papa:

“Se precisaba un nuevo comienzo; era necesario un viento fresco. Las voces de la Iglesia en el hemisferio Sur debían ser escuchadas. Eso llevó a la sorprendente renuncia del papa Benedicto XVI al ministerio petrino el 13 de febrero de 2013 y a la posterior elección del Papa Francisco” (III, 7).

Francisco representa la llegada de la Iglesia del sur al corazón de la Iglesia. El punto IV afirma:

“Francisco es el primer Papa que procede del hemisferio Sur o, como dijo, del otro extremo del mundo. El encuentro de la recepción conciliar del Sur con la de Occidente ocasionó, al igual que ocurre con los desplazamientos subterráneos de placas tectónicas, un terremoto. Algunas cosas que estaban mal construidas se derrumbaron casi de la noche a la mañana. Los cimientos sólidos resistieron; sobre estos se puede acometer una nueva edificación” (IV, 1).

Su visita a la *Organización de las Naciones Unidas* – ONU muestra la presencia de la Iglesia católica, que asume los anhelos de los pueblos del sur, en el centro de la sociedad internacional.

376-400; J. KOMONCHAK, “El debate teológico”, *Concilium* 208 (1986) 381-392; A. DENAUX, “L’Église comme communion”, *NRT* 110 (1988) 16-37 y 161-180; R. BLAZQUEZ, *La Iglesia del Vaticano II*, Salamanca, Sígueme, 1988, 9-102.

13. Se pueden ver las siete menciones al Sur del mundo en I; II, 4; III, 2; III, 7; IV, 2.

14. Cf. K. RAHNER, “Una interpretación teológica a fondo del Concilio Vaticano II”, *Razón y Fe* 200 (1979) 183-195.

3. Nuestra Iglesia vive un *kairós* singular porque dio el primer sucesor de Pedro a la *Catholica*. El Espíritu Santo “sopla donde quiere” (Jn 3,8) y en el sur del Sur sopló con “una fuerte ráfaga de viento” (Hch 2,2). *Sopla el Viento del Sur*, escribió Kasper en 2011.¹⁵ En 2012 usé esa imagen en un aporte al Sínodo sobre *la nueva evangelización*.¹⁶ El Papa, elegido cuando las periferias del orbe aparecieron en el corazón de la urbe,¹⁷ refleja el rostro pastoral de la Iglesia sureña.

4. *Con Francisco, la Iglesia de América Latina completa su ingreso en la historia mundial.*

“Lo que haga la Iglesia de América Latina tendrá un inmenso papel en el Tercer Mundo... Y, a la vez,... América Latina podrá incidir decisivamente en el destino de la Iglesia de Europa... América Latina y su Iglesia tienen una gran chance y creo que por nuestra Iglesia pasa de algún modo la chance de la Iglesia mundial... La chance de la renovación mundial de la Iglesia pasa por América Latina y eso nos carga con una grave responsabilidad”.¹⁸

Estas palabras fueron escritas en 1973 por el historiador uruguayo Alberto Methol Ferré, amigo de Jorge Bergoglio y estudioso de las relaciones entre la Iglesia, los pueblos y los estados desde América Latina.¹⁹ En el mismo año 73 se publicó una recopilación de textos de Eduardo Pironio, entonces presidente del CELAM, que hablaba de la hora providencial de la Iglesia de América Latina.²⁰ Esas lecturas de la dinámica histórica anticiparon lo que escribió, un año después, el misionólogo suizo Walter Bühlmann en el famoso libro *La tercera Iglesia a las puertas* porque llegaba la hora de las iglesias de América Latina, África y Asia.²¹ Hoy, ellas ya cruzaron el umbral y están en el corazón de la Casa de Dios para promover una Iglesia policéntrica.

15. Cf. W. KASPER, *Chiesa Cattolica. Essenza – Realtà – Missione*, Brescia, Queriniana, 2012, 46.

16. Cf. C. M. GALLI, “En la Iglesia está soplando el Viento del Sur. América Latina: un nuevo Pentecostés para una nueva evangelización”, en: CELAM, *Hacia una Nueva Evangelización*, Bogotá, 2012, 161-260.

17. Cf. M. FAGGIOLI, *Papa Francesco e la Chiesa-Mondo*, Roma, Armando, 2014, 19-26.

18. Cf. A. METHOL FERRÉ, “Marco histórico de la Iglesia latinoamericana”, *SEDOI* 4 (1974) 1-12, esp. 11.

19. Cf. A. METHOL FERRÉ; A. METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, Edhasa, 2006, 59-82.

20. Cf. E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, Madrid, BAC, 1973, 3-10 y 205-227.

21. Cf. W. BÜHLMANN, *La tercera iglesia a las puertas*, Madrid, Paulinas, 2ª, 1977, 157-196.

5. *La Iglesia ha crecido y crece en el sur del mundo*. El 68% de los católicos vive en África, América Latina, Asia y Oceanía. En los últimos 100 años se dio una inversión en la composición del catolicismo. En 1910 el 70% de los bautizados católicos vivía en el norte (65 en Europa) y el 30% en el sur (24 en América Latina). En 2010 el 32% vivía en el norte (24 en Europa, 8 en Norteamérica) y el 68% en los continentes del sur: 39% en América Latina, 16 en África, 12 en Asia, 1 en Oceanía. Según el *Anuario Pontificio 2014* de 2005 a 2012 los católicos crecieron un 10,2% y pasaron de 1.115 a 1.229 millones. El mayor aumento se dio en África y en Asia.²²

6. Hace más de cinco décadas Yves Congar pidió un nuevo equilibrio entre la comunión de las Iglesias del primer milenio y la Iglesia universal del segundo.²³ Esto tiene vigencia cuando hoy pensamos las relaciones entre el Colegio Episcopal y su cabeza, el Obispo de Roma. Aquí extendiendo la observación a la configuración cultural de la Iglesia, en línea con lo dicho por M. da Franca Miranda.²⁴ Luego de un primer milenio signado por las iglesias orientales y un segundo dirigido por la iglesia occidental se avizora un tercer milenio revitalizado por las iglesias del sur en una catolicidad intercultural centrada teológicamente en la iglesia de Roma. Ella podrá reflejar mejor el único rostro de Cristo en *el rostro pluriforme de la Iglesia* (NMI 40; EG 116).

4. La recepción del Concilio en la Iglesia y en la eclesiología

1. Con los aportes de W. Kasper y S. Madrigal,²⁵ considero necesario el estudio a fondo de la letra de los documentos del Concilio. Así hacemos en la Cátedra de *Eclesiología*, de la que soy titular, y en el curso anexo *Lectura de textos del Vaticano II* que da la Dra. Azcuay.

22. Cf. ANUARIO PONTIFICIO 2014 - ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE 2012, *L'Osservatore romano* 8/8/2014, 4.

23. Cf. Y. CONGAR, "De la communion des églises a une ecclésiologie de l'Église universelle", en: Y. CONGAR; B. DUPUY, *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1962, 227-260.

24. Cf. M. DA FRANCA MIRANDA, "A configuracao eclesial latino-americana: ¿iniciativa do Espírito para a Igreja universal?", *Teología* 117 (2015) 117-130; *A Igreja que somos nós*, Sao Paulo, Paulinas, 2013, 148-156.

25. Cf. S. MADRIGAL, "El Concilio Vaticano II: Remembranza y actualización", *Teología* 117 (2015) 131-163.

Nos interesa, como expresa la frase de Kasper, transmitir la música conciliar a las nuevas generaciones,²⁶ para que capten que fue no sólo un *paso avanti* sino un *balzo innanzi*, como expresó Juan XXIII.²⁷

2. El Cardenal analiza la difícil, inconclusa y abierta recepción del Concilio (III). Destaco algunos elementos de su *balance*. Expresa que la principal recepción se juega en la vida del Pueblo de Dios y, por eso, “hacen falta comunidades vivas en las que la fuerza del Evangelio se viva y se atestigüe” (III, 5). Su síntesis acerca de lo que nos ha dado el Concilio en los cuatro numerales del punto II de su ponencia evoca la II parte de la *Relatio finalis* del Sínodo de 1985 y sintetiza los grandes aportes de las cuatro constituciones. El punto III es sugestivo porque analiza la diversa recepción del Concilio en las Iglesias de América Latina (III, 2) y de Europa (III, 3-5).

3. Kasper, cuando habla de la *Gaudium et spes*, muestra realidades del *mundo de hoy* —o sea, de los años sesenta— que el Concilio asumió, como la pobreza. Pero ésta no fue convertida en una cuestión central. Por eso, en este punto, “el Concilio remite más allá de sí mismo”.²⁸ En otro párrafo, refiriéndose a la recepción del Vaticano II en la iglesia latinoamericana, Kasper afirma:

“La situación de Latinoamérica estaba determinada por la pobreza y, de 1965 a 1985, la pregunta era: ¿qué significa el mensaje cristiano en el contexto de pobreza y opresión? Este interrogante se convirtió en el denominador común de las distintas corrientes de la teología de la liberación, que en la Argentina es más bien una teología del pueblo y la cultura. *A todas las corrientes de la teología de la liberación les es común la opción preferencial por los pobres*. Esa

26. “Ahora hay que tocar para una nueva generación *la música* que el Concilio entonó hace 50 años y seguir tocándola hasta que la sinfonía alcance su consumación al final de los tiempos... El futuro ya ha comenzado...”

27. Cf. A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Torino, Einaudi, 2009, 258-298.

28. “La Constitución pastoral *Gaudium et spes* tiene como tema la Iglesia en el mundo actual. Ya el título es importante. No reza: «La Iglesia y el mundo actual» sino «*La Iglesia en el mundo actual*». La Iglesia y el mundo no están frente a frente como dos bloques contrapuestos; al contrario, la Iglesia vive en el mundo y el mundo penetra también en la Iglesia... *Esto supuso el comienzo de una nueva época en la historia de la Iglesia. Pero no era nada más que el comienzo*. Pues la situación de pobreza y opresión en los países del Sur, que después del Concilio se tornaría candente, aunque no fue olvidada sin más, todavía no ocupaba el centro de atención a pesar de la insistencia de algunos padres conciliares al respecto. En este punto el Concilio remite más allá de sí mismo. Era una obertura o, mejor dicho, *una sinfonía inconclusa*. Pero por lo menos el Concilio tocó una música que sonaba distinta, nueva, viva y libre, una música que invitaba a sumarse a ella y a seguir tocándola” (II, 4).

fue la forma latinoamericana de recepción del Concilio. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) la hizo suya en Medellín (1968), Puebla (1978), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007)” (III, 2).

4. Coincido con esta evaluación general y le hago cuatro comentarios breves:

(a) La Iglesia de América Latina –no el CELAM, que es el organismo de comunión y coordinación que prepara las conferencias episcopales generales– es la única comunidad plural de iglesias a nivel continental que hizo *una recepción regional*, colegial, inculturada y creativa del Concilio: de *Gaudium et spes* vía *Populorum progressio* en Medellín; de la pastoralidad conciliar por la *Evangelii nuntiandi* en Puebla; de la nueva evangelización propuesta por Juan Pablo II en Santo Domingo; de la nueva fase misionera de la Iglesia postjubilar en la Conferencia de Aparecida.

(b) El vínculo de todas las corrientes de la teología de la liberación es *la opción preferencial por los pobres*. En el capítulo IV de EG Francisco nos da su reflexión sobre “los pobres en el corazón de Dios y de la Iglesia” (EG 186-216). Revisando la tradición pienso que esa sección contiene *la mejor exposición de un documento pontificio sobre Cristo, la Iglesia y los pobres*.

(c) *La corriente argentina no fue suficientemente conocida en Europa*. Durante décadas el gran público europeo conoció sólo obras de los teólogos latinoamericanos más famosos y no hubo libros de teólogos argentinos en librerías europeas. Una notable excepción es el reconocimiento hecho a la teología argentina por parte de *grandes figuras de la teología alemana*. En 1974 Peter Hünemann, vinculado a nuestro mundo intelectual argentino por su maestro Bernard Welte, amigo de Héctor Mandrioni, se encontró con nuestra eclesiología, citó la obra de Lucio Gera y sostuvo que debíamos pensar la relación entre la Iglesia y el pueblo a partir de la historia, que es una síntesis entre identidad y diferencia.²⁹ En 1978 Karl Lehmann, desde la Comisión Teológica Internacional, recono-

29. Cf. P. HÜNNERMANN, “Evangelium der Freiheit. Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie”, en: P. HÜNNERMANN; G. FISCHER, *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Freiburg, Herder, 1974, 11-24, 19.

cía en la teología de la liberación una corriente independiente, identificada originalmente con la Argentina, que ponía el acento en la cultura y la religiosidad del pueblo.³⁰

(d) La gran novedad del pontificado de Francisco incluye la pequeña novedad de un primer reconocimiento de una línea de la teología argentina, como ha hecho Kasper en su libro sobre el Papa Francisco, donde dedica un capítulo al tema: *Eclesiología del Pueblo de Dios en concreto*.³¹

5. Kasper resume su descripción de la recepción del Concilio en Europa con estas palabras:

“La recepción del Concilio en Europa transcurrió de otro modo. *No se interesó por el problema de la liberación sino por el problema de la libertad y la confrontación con la historia moderna de la libertad*. Esta confrontación cobró actualidad en 1968, al poco de terminar el Concilio, a través del movimiento de emancipación que se conoce como «revolución estudiantil», pero que también debe ser caracterizado como una revolución cultural de la sociedad y que, como tal, también tuvo repercusiones en la Iglesia. La renovación conciliar y la libertad cristiana, por una parte, y el pensamiento neomarxista y liberal-individualista, por otra, se entreveraron con frecuencia” (III, 3).

6. A esta evaluación general, con la que coincido, agrego tres breves comentarios:

(a) La lectura de 1968 fue distinta en iglesias de Europa y América Latina, si bien hubo hechos de impacto mundial como la primavera de Praga o la masacre de Tlatelolco. La lectura de intelectuales católicos europeos se centró en la revolución cultural y estudiantil de París; sin negarla, nuestra lectura se centra en la pequeña revolución eclesial y social de *Medellín*, cuyo nombre se volvió una consigna profética para las primeras generaciones juveniles postconciliares. En 1971 integré un grupo juvenil parroquial llamado Medellín, que editaba una revista con ese nombre.

(b) Reuniendo ambas lecturas, la interpretación del Concilio se

30. Cf. K. LEHMANN, “Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación”, en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología de la liberación*, Madrid, BAC, 1978, 3-42; n. 92.

31. Cf. W. KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Brescia, Queriniana, 2015, 57-69.

centró en el necesario diálogo entre la Iglesia católica y el mundo moderno. En este proceso es decisivo el discernimiento de *los puntos de encuentro entre el mensaje cristiano de salvación y las aspiraciones modernas a la libertad personal y la liberación social*, como fue estudiado en Alemania y en Argentina.³² La Iglesia latinoamericana comprendió el sustantivo “liberación” desde una teología bíblica de la redención, agregó el adjetivo “integral” –tomado de la antropología de *Gaudium et spes*– y comprendió el proceso liberador no sólo de distintos males sino también *para* distintos bienes. Es la liberación para el desarrollo y la justicia en Medellín; para la libertad, el amor y la comunión en Puebla, para la dignidad y la solidaridad en S. Domingo, *para la Vida plena* en Aparecida.

(c) Las dos instrucciones de la Congregación de la Doctrina de la Fe anudaron aquellas aspiraciones a una soteriología integral y asumieron la opción por los pobres convirtiéndola, como dice Kasper, en patrimonio del Magisterio.³³ El núcleo de ambos documentos se expresa en esta frase: “*El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación*” (LN 1; LC 1).

5. Nuestra recepción argentina de la eclesiología conciliar

1. Kasper nombra los movimientos renovadores que prepararon el Concilio y cita a grandes teólogos (II),³⁴ que son los “clásicos” del siglo XX. Varios de ellos formaron a Bergoglio -el Papa los cita- y a muchos de nosotros. En mi curso de *Historia de la Teología* hago leer sus textos.

32. A título de ejemplo cf. Th. PRÖPPER, *Erlösungsalube und Freiheitgeschichte*, München, Kösel, 1991; M. LABEQUE, *Liberación y Modernidad. Una relectura de Gustavo Gutiérrez*, Friburgo, OS, 1997.

33. “La toma de posición del magisterio se produjo en la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1984 sobre algunos aspectos (!) de la teología de la liberación... La segunda instrucción de la Congregación 1986 tuvo ya un tono más mesurado, y *el objetivo fundamental de la teología de la liberación - la opción preferencial por los pobres - pronto pasó a contemplarse en documentos del magisterio universal de la Iglesia*. En este sentido, la contribución latinoamericana a la recepción del Concilio es hoy patrimonio común de la doctrina eclesial” (III, 2).

34. Kasper nombra a R. Guardini, J. Jungmann, H. de Lubac, Y. Congar, J. Daniélou, M.-D. Chenu, K. Rahner, H. U. von Balthasar, Y. Congar. Luego a dos precursores del Concilio: J. Möhler (1796-1838) y J. Newman (1801-1890).

2. Comentando las constituciones de la Liturgia,³⁵ y la Iglesia,³⁶ Kasper muestra la centralidad que adquirió la noción “Pueblo de Dios”. La mención más notable se refiere al Papa Francisco.

*“Las repercusiones se ponen de manifiesto en la eclesiología. Totalmente en el sentido de la teología argentina, para el Papa Francisco el primer plano lo ocupa la Iglesia como Pueblo de Dios en camino. Con ello vuelve a hacer valer muchos motivos no agotados en el postconcilio, en ocasiones incluso reprimidos: el *sensus fidei* de todos los creyentes, la importancia de las Iglesias locales dentro de la Iglesia una, la estructura colegial y sinodal de la Iglesia, el diálogo ecuménico e interreligioso. Lo que quiere el papa Francisco es una Iglesia en misión permanente, una Iglesia en salida hacia las periferias que se vuelque con misericordia en especial hacia los pobres, los desfavorecidos, los olvidados” (IV, 3).*

Francisco dijo a *La Civiltà Cattolica* algo que luego confirmó en la *Evangelii gaudium* (EG 119).

*“La imagen de la Iglesia que más me gusta es la del santo Pueblo fiel de Dios. Es la definición que uso más y está tomada del número 12 de la *Lumen gentium*. La pertenencia a un pueblo tiene un fuerte valor teológico. Dios, en la historia de la salvación, ha salvado un pueblo. No existe una identidad plena sin pertenencia a un pueblo. El pueblo es sujeto. La Iglesia es el Pueblo de Dios caminando en la historia, con alegrías y dolores”.*³⁷

3. En 2011, antes de Francisco, Kasper hizo una gran valoración de la categoría Pueblo de Dios en su eclesiología porque ella indica el carácter teocéntrico y doxológico de la Iglesia y expresa la forma histórica de la *communio* eclesial.³⁸ Así como él ha recordado datos autobio-

35. “La liturgia es el corazón pulsante de la Iglesia. En ella se actualiza el misterio pascual de Jesucristo. Pero no es mera liturgia de clérigos; requiere la *actuosa participatio* de toda la comunidad que celebra. Con ello, la constitución sugiere ya la concepción de la *Iglesia como Pueblo de Dios, tan querida para el papa Francisco*, poniendo los cimientos para la introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia” (II, 2).

36. “En la constitución conciliar sobre la Iglesia *Lumen gentium*, la renovación litúrgica y bíblica da sus frutos para la renovación eclesiológica. A ello se añade la renovación patrística impulsada por la *théologie nouvelle*. Así se consiguió superar la imagen de la Iglesia en la que, a raíz del concilio Vaticano I, la Iglesia se manifestaba unilateralmente como *communio hierarchica* con el Papa. La *Lumen gentium* no parte ya del Papa y de la jerarquía, sino del *Pueblo de Dios y de la diversidad de sus carismas*. Pone de relieve la dimensión mística de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y como *communio* en el Espíritu Santo...” (II, 3).

37. A. SPADARO, “Entrevista a Papa Francisco”, *La Civiltà Cattolica* 3918 (2013) 459; cf. J. M. BERGOGLIO SJ, *Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires, Ediciones Diego de Torres, 1982, 46-47.

38. Cf. KASPER, *Chiesa Cattolica*, 196-207 y 318-328.

gráficos, recuerdo el encuentro en su casa familiar de Tubinga en 1988 cuando le consulté sobre *la relación entre las nociones comunión y Pueblo de Dios en el Sínodo de 1985*. Ese documento centró la interpretación de la eclesiología conciliar en la categoría *comunión* porque expresa muchas dimensiones del misterio de la Iglesia. Con esa noción trató de equilibrar aspectos implicados en la unidad y la diversidad. El comentario de Kasper dice que los informes de los episcopados nombraban cuestiones discutidas como las relaciones entre la Iglesia universal y las iglesias particulares y a eso se unían críticas al centralismo romano.³⁹ La teología de la comunión iluminó temas como la unidad y la pluriformidad, las iglesias locales –en especial las orientales–, la colegialidad, las conferencias episcopales, la corresponsabilidad, el ecumenismo. Esa categoría canalizaba los anhelos de participación de los miembros de la Iglesia en muchos ámbitos (RF II, C). 6). Kasper afirma que allí *communio* asumía valores significados en el capítulo II de *Lumen gentium* referidos al Pueblo de Dios pero omitiendo ese término que, en aquel tiempo, estaba sometido a interpretaciones equívocas y -agrego- lecturas descalificantes: “la Iglesia como comunión significa: todos nosotros somos Iglesia. Con esto ingresa inmediatamente en la eclesiología de comunión una importante aspiración (*Anliegen*) de la eclesiología del Pueblo de Dios”.⁴⁰ Lamentablemente varios documentos oficiales posteriores no tuvieron el equilibrio de Kasper, no valoraron la noción bíblica y conciliar *Populus Dei* y quisieron relegarla al olvido.

4. En 1989, en una ponencia en el Equipo Teológico-Pastoral del CELAM, al que integro, mostré que la recepción argentina de la eclesiología del Pueblo de Dios no estuvo sometida a interpretaciones reductivas como las que hizo cierta teología europea de la “iglesia democrática” y cierta eclesiología latinoamericana de la “iglesia popular”.⁴¹ Nuestra Facultad fue *pionera* en comentar *Lumen gentium* –ya en 1965– y *Gaudium et spes*.⁴² Los comentarios –en especial los de Fer-

39. Cf. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 88.

40. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 94: “Kirche als communio besagt: Wir alle sind die Kirche. Damit geht ein wichtiges Anliegen der Volk-Gottes-Ekklesiologie unmittelbar in die communio-Ekklesiologie ein”.

41. Cf. C. M. GALLI, “La Iglesia como Pueblo de Dios”, en: CELAM, *Eclesiología. Tendencias actuales*, Bogotá, CELAM 117, 1990, 91-152, esp. 113-121; “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 69-119, esp. 83-106.

42. Cf. C. M. GALLI, “La recepción del Concilio Vaticano II en nuestra incipiente tradición teo-

rara, Gera, Giaquinta y Tello— se distinguen por la calidad de la documentación y el rigor especulativo.⁴³ Mostraron la unidad de los dos primeros capítulos de LG,⁴⁴ en base a las categorías *Misterio y Pueblo*. El “misterio de la santa Iglesia” (LG 5) se realiza en la historia bajo la forma de “un Pueblo” (LG 9), explicó Gera en el mejor comentario que conozco al capítulo primero.⁴⁵ Aquel binomio brinda lo que llamo, desde 1993, la *eclesio-lógica* sistemática de *Lumen Gentium*.⁴⁶

5. En medio siglo hubo muchos estudios bíblicos, históricos, sistemáticos, pastorales y canónicos de contenido eclesiológico en nuestro país. Centro la mirada en la llamada *teología del pueblo* porque Francisco comparte algunas de sus ideas gestadas en la *comunidad teológica argentina*.⁴⁷ Ella es un aporte original aunque no agota las figuras ni los desarrollos de nuestra teología. Se la conoce con ese nombre sintético y sugerente pero que, a mi gusto, puede ser simplificador por la la frase empleada en singular parece referirse solamente a la comunicad civil de un pueblo. La misma expresión debe abrirse a un concepto abierto que muestre *los dos sentidos análogos del pueblo*, uno eclesial y otro civil, con una desemejanza tan fuerte como su semejanza. Por eso prefiero decir que Francisco asume, enriquece y universaliza lo que llamo, con una expresión inclusiva, *la teología argentina del Pueblo de Dios, el pueblo y la pastoral popular* porque ésta incluye una eclesiología, una teología de la historia y la cultura, y una teología pastoral.⁴⁸

lógica (1962-2005)”, en: J. CAAMAÑO; G. DURÁN; F. ORTEGA; F. TAVELLI, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, Buenos Aires, Fundación Teología y Cultura - Agape, 2015, Buenos Aires, Agape, 2015, 341-387.

43. Cf. R. FERRARA; L. GERA ET ALII, “*Lumen gentium*. Comentario de la Constitución conciliar sobre la Iglesia”, *Teología* 7 (1965) 127-153 y 8 (1966) 3-105; J. MEJÍA; ET ALII, “*Gaudium et spes*. Aspectos fundamentales de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo”, *Teología* 10-11 (1967) 5-137.

44. Cf. F. GEREMIA, *I primi due capitoli della Lumen gentium*, Roma, Marianum, 1971, 152.

45. Cf. L. GERA, “El Misterio de la Iglesia”, en: FERRARA, *Lumen gentium*, 45-106; reeditado en: V. AZCÚY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ - Comité Teológico Editorial- *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape-Facultad de Teología, 2006, 249-310, esp. 249, 258.

46. Cf. C. M. GALLI, “La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas”, *SEDOI* 125 (1994) 1-147, 11, donde presento las eclesiologías de Medellín y Puebla, Gera, Muñoz, Boff y Scannone.

47. Cf. J. C. SCANNONE, *Le pape du peuple*, Paris, Cerf, 2015, 45-77; “Papa Francesco e la teología del popolo”, *La Civiltà Cattolica* 3930 (2014) 571-590; “El Papa Francisco: ¿teólogo del pueblo?”, *Criterio* 2414 (2015) 44-46.

48. Cf. C. M. GALLI, “Il ritorno del Popolo di Dio. Ecclesiologia argentina e riforma della Chie-

6. Esta teología comprendió el “mundo” –del que habla el Concilio– a través de las realidades del “pueblo” y la “cultura”. Pensó al pueblo como un sujeto histórico colectivo y un lugar hermenéutico para leer los signos de los tiempos. A la vez, privilegió una comprensión analógica de la categoría “encarnación” para entender las relaciones que surgen por la presencia del Pueblo de Dios en pueblos civiles y por el diálogo de la fe con las culturas. Nutrió lo popular –y esto es decisivo– de un concepto estrictamente teológico que provenía de la eclesiología de Vaticano II. Para Gera:

“el Concilio y toda la eclesiología que vemos volcada hacia la categoría Pueblo de Dios jugó en nosotros no sólo como emergencia del laicado dentro de la Iglesia sino también como la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos. Nosotros captamos de *Lumen gentium* más el Pueblo de Dios como el que se inserta en la historia y camina con los pueblos en la historia”.⁴⁹

Aquel título manifiesta la dimensión social de la Iglesia y su relación con la historia. Si “Cuerpo de Cristo” expresa con más riqueza la realidad cristológica y eucarística de la Iglesia, “Pueblo de Dios” expresa su dimensión socio-histórica. “El único Pueblo de Dios está presente (*inest*) en todos los pueblos de la tierra” (LG 13b) dice una fórmula recuperada por Francisco (EG 115). Nuestra teología piensa las relaciones entre el Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos.

7. Setenta y cuatro textos de Gera fueron reunidos en dos tomos que suman casi dos mil páginas. Ya hay varios estudios sobre el estilo, los valores y los temas de su teología;⁵⁰ entre los cuales hay varios ensayos de mi autoría.⁵¹ Gera fue el precursor de una eclesiología inculturada.

sa”, *Il Regno* 5 (2015) 294-300; “Lectura teológica de *Evangelii gaudium* en el ministerio del Papa Francisco”, *Medellín* 158 (2014) 49-90.

49. L. GERA, “San Miguel: Una promesa escondida”, *Voces* 17 (1990) 6-20, 16.

50. Cf. J. C. SCANNONE, “La teología del pueblo y desde el pueblo. Aportes de Lucio Gera”, *Medellín* 162 (2015) 245-261; “Lucio Gera: un teólogo ‘dal’ popolo”, *La Civiltà Cattolica* 3954 (2015) 539-550; A. GRANDE, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*, Buenos Aires, Ágape, 2011, 483-590.

51. Cf. C. M. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, en: CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM 141, 1996, 242-362; “Aproximación al ‘pensar’ teológico de Lucio Gera”, en R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.) *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 75-103; “Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en ‘Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla’ (1956-1981)”, en: AZCUY; GALLI; GONZÁLEZ, *Escritos teológico-pastorales Lucio Gera I*, 867-924; “*Ubi humilitas, ibi sapientia*”, en: C. SCHICKENDANTZ;

“Gera preparó, aún *avant la lettre*, la asunción de la problemática de la inculturación, promovida luego explícitamente por Juan Pablo II, y proporcionó la base eclesiológica para el planteo de una teología inculturada que tome como su lugar hermenéutico a la piedad popular. De ahí hay un paso a una eclesiología inculturada, como las elaboradas por el mismo Gera y por Carlos María Galli”.⁵²

8. *Aquí señalo solamente cuatro aspectos de nuestra comprensión del Pueblo de Dios.*

Pueblo de Dios y comunión. Siempre trabajé por la iluminación recíproca entre los conceptos eclesiológicos, sobre todo entre *communio* y *populus*.⁵³ Pienso que cuerpo, comunión o sacramento son categorías empleadas en sentido predicativo o atributivo, mientras que Pueblo de Dios señala el sujeto y, en cuanto concepto subjetivo, “permanece insustituible”.⁵⁴ El *misterio* de la Iglesia es la comunión *del* Pueblo de Dios en la historia o el misterio *del* Pueblo peregrino de Dios en comunión.⁵⁵ Al vincularse con la categoría subjetiva *populus* la realidad objetiva de la *communio* se liga a su portador (*Träger*). Pueblo de Dios es la Iglesia como sujeto colectivo que opera en la historia y que, por ser de Dios, mantiene su dimensión de misterio.⁵⁶ La *ecclesia* es una *communio* en forma de *populus* y Pueblo de Dios es la raíz de *una eclesiología del nosotros*.

M. GONZÁLEZ (eds.), *En la mitad del camino de nuestra vida. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006, 119-145; “Lucio Gera, buen pastor y maestro de teología”, en: L. GERA, *Meditaciones sacerdotales*, V. AZCUY; J. CAAMAÑO; C. M. GALLI (eds.), Agape, Buenos Aires, 2015, 15-43.

52. J. C. SCANNONE, “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana”, FERRARA; GALLI, *Presente y futuro de la teología en Argentina*, 138.

53. Cf. los estudios de G. MAZZILLO y G. CALABRESE con el mismo título: “¿Chiesa come popolo di Dio o Chiesa comunione?”, en: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II*, Milano, Glossa, 2005, 47-113.

54. Cf. H. POTTMEYER, “Dal sinodo del 1985 al grande Giubileo dell’anno 2000”, en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Torino, San Paolo, 2000, 11-25, 22.

55. “En relación con la comunión... la condición socio-religiosa del Pueblo de Dios tiene la enorme ventaja de mostrar el arraigo de la Iglesia en la totalidad de la acción de Dios desde los más remotos orígenes de la *encarnación histórica de su proyecto*, o sea, la comunión de todas las generaciones *jam ab Abel justo*... En este capítulo vamos a intentar comprender la comunión, no ya en sus rasgos esenciales, sino en el dinamismo que la constituye. *Se trata del dinamismo de un pueblo llamado a atravesar la historia* (J. M. TILLARD, *Iglesia de iglesias. Eclesiología de comunión*, Salamanca, Sígueme, 1991, 97).

56. Cf. S. DIANICH, *Una chiesa dentro la storia. Colloquio con V. Maraldi*, Milano, Ancora, 2004, 56.

9. *Pueblo de Dios y misión*. La categoría sujeto permite considerar al *Pueblo de Dios peregrino como el sujeto comunitario de la misión evangelizadora en la historia*. En 1992, en un centro de formación sacerdotal, pregunté cuál era el título de los tres primeros capítulos de *Lumen gentium*. Cuando un alumno respondió que el primero era misterio, otros agregaron a coro que los siguientes eran comunión y misión. Entonces noté que el esquema tripartito “misterio – comunión – misión” podía sustituir inconcientemente el binomio originario de la Constitución que sigue el orden *Misterio – Pueblo* y la lógica del capítulo II que culmina con la misión del Pueblo de Dios. Un “modo” hecho a la última redacción de LG incluyó el número sobre la misión (LG 17). Con el orden *misterio – pueblo – misión* articulo una eclesiología que expone *el Misterio de la comunión del Pueblo de Dios misionero, sacramento universal de salvación*.⁵⁷ Esta concepción rige la afirmación fundamental del decreto *Ad gentes* de 1965: *Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*.⁵⁸ Con esa frase de AG 2 comienza la sección pastoral del *Documento de Aparecida*.⁵⁹ Francisco expresa que el Pueblo de Dios es el sujeto histórico de la evangelización. La primera sección del capítulo tercero de su exhortación dice: *Todo el Pueblo de Dios anuncia el Evangelio* (EG 111-134). Lo que es de todo el Pueblo de Dios corresponde a todos en él. Cada bautizado es protagonista de la misión pues “todos somos discípulos misioneros” (EG 119-121).

10. *Pueblo de Dios y pastoral popular*. En 1974, el jesuita Fernando Boasso, recientemente fallecido, miembro del grupo de teólogos y pastoralistas de la COEPAL, publicó el libro “¿*Qué es la pastoral popular?*” Frente a cierto individualismo pastoral sostenía que la Igle-

57. Dos textos representan mi provisoria síntesis eclesiológica: C. M. GALLI, “Claves de la eclesiología conciliar y postconciliar desde la bipolaridad *Lumen gentium* - *Gaudium et spes*. Síntesis panorámica y mediación especulativa”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II: recepción y actualidad*, Buenos Aires, San Benito, 2006, 49-107; “La *complexio oppositorum* entre la Iglesia y el mundo. Ensayo de eclesiología especulativa a partir de la paradoja de los opuestos”, en: AA. VV., *Moral, verdad y vida, en la tradición de santo Tomás de Aquino. Homenaje a Fray Domingo M. Basso OP*, Tucumán, Editorial UNSTA, 2008, 135-178.

58. Cf. Y. CONGAR, “La Missione e le missioni nelle prospettive del Concilio Vaticano II”, *Sacra Doctrina* 11 (1966) 5-13; J. RATZINGER, “La mission d’après les autres textes conciliaires”, en: J. SCHÜTTE (ed.), *L’activité missionnaire de l’Église. Decret ‘Ad gentes’*, Paris, Cerf, 1967, 121-147.

59. “‘La Iglesia peregrinante es por naturaleza misionera porque toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo según el designio del Padre’ (AG 2). Por eso el impulso misionero es fruto necesario de la vida que la Trinidad comunica a los discípulos” (DA 347).

sia busca evangelizar a personas que forman pueblos y a pueblos formados por personas. La evangelización designa la praxis histórica de la misión eclesial para encarnar el Evangelio en la historia “hacia, en y desde” los pueblos con sus culturas.⁶⁰ Como dijo el Episcopado Argentino en 1969, la acción pastoral “no debe ser solamente orientada ‘hacia’ el pueblo sino también, y principalmente, ‘desde’ el pueblo mismo” (SM VI, 5). Según la fórmula de Mateo la misión universal se dirige *pánta tá ethnón*, a “todos los pueblos” (Mt 28,19; cf. 24,9; 24,14; 25,32). La Iglesia, en su organización como y en su liturgia habla de *la evangelización de los pueblos* (no de las culturas).

11. *Pueblo de Dios, cristianismo popular y teología inculturada*. La teología argentina colaboró en revalorizar la piedad popular como *expresión de una fe católica inculturada*, como se refleja en Puebla y en Aparecida. En América Latina se dio un círculo hermenéutico entre la noción de Pueblo de Dios y la realidad católica popular. Ella es una experiencia viva del Pueblo de Dios y este concepto le brinda una iluminación eclesiológica flexible. Ella nos impulsa a hacer teología asumiendo el *sensus fidei fidelium*, lo que juega un rol en la relectura latinoamericana de la doctrina conciliar. Con razón afirma Kasper que esta doctrina fue olvidada en cierta teología europea pero, en honor a la verdad, digo que es una constante en la reflexión argentina. Para Francisco el cristianismo popular es una fuerza activamente evangelizadora y *un lugar teológico* para pensar la fe. “Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (EG 126). Desde 1974 Bergoglio expone la infalibilidad *in credendo* del Pueblo santo (LG 12a). Dice que si el magisterio y la teología exponen el *contenido* de lo que creemos, la piedad popular lo manifiesta de *una forma viva*, por ejemplo, en la fe y el amor a la Virgen.⁶¹ Francisco confirma esta verdad sobre la sabiduría de la fe de todos los bautizados (EG 119). Esto nos conduce a la cuestión del modo concreto de hacer juntos una teología inculturada.⁶² En 1996,

60. F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, Patria Grande, 1974, 17.

61. Cf. J. M. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires, Ediciones Diego de Torres, 1982, 47.

62. Cf. C. M. GALLI, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. Inteligen-*

con Juan Carlos Scannone, participamos en una reunión en Vallendar, Alemania, citada por el *Consejo Episcopal Latinoamericano* y la *Congregación para la Doctrina de la fe*, y presidida por el Cardenal Joseph Ratzinger. Los dieciseis participantes elaboramos un documento y consensuamos esta proposición: *se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y plenamente latinoamericana*.⁶³

12. Agrego una opinión personal que incluye al Cardenal Kasper. San Agustín y santo Tomás de Aquino son grandes doctores de la Iglesia y en la Tradición sus teologías se complementan, no se excluyen. Tomás recreó el cristianismo neoplatónico de Agustín y Dionisio, y las filosofías de Aristóteles y Platón. Tomándolos como referentes se habla de grandes corrientes en el debate hermenéutico acerca de la doctrina conciliar sobre la Iglesia y de su relación con el mundo. Ya G. Philips distinguió estas dos grandes tendencias en la aurora conciliar.⁶⁴ Evitando cualquier reduccionismo al hablar de líneas y “neos”, una sería *la llamada recepción neo-agustiniana* representada por H. de Lubac, H. U. von Balthasar, L. Bouyer y J. Ratzinger. Otra sería *la llamada recepción neo-tomista* representada por M.-D. Chenu, K. Rahner, B. Lonergan e Y. Congar.⁶⁵ Por cierto no se deben simplificar las posiciones de los mayores maestros del siglo XX ni su relación con las teologías de los santos doctores. Ya Kasper escribió que von Balthasar y Rahner contribuyeron a renovar la teología aunque tomaron caminos distintos.⁶⁶ Dicho esto, pienso que los aportes de Kasper sobre la figura de Cristo, la ontología personal, el valor de la historia en sí y en la teología, la correlación universal – particular, la reforma de la Iglesia, la dimensión cultural y social del Evangelio, el realismo de la esperanza, el primado de la misericordia, lo sitúan en el segundo espacio, en el que ubico las teologías de Gera y Tello, y en el cual también me sitúo.

cia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor, Buenos Aires, Facultad de Teología - Guadalupe, 2012, 18-20, 32-41, 103-108.

63. CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, Documentos 141, 1996, 367.

64. Cf. G. PHILIPS, “Méthodes théologiques de Vatican II”, en: G. PHILIPS; P. DUPREY; ET ALII, *Théologie. Le service théologique dans l’Église*, Paris, Cerf, 1974, 22.

65. Cf. M. FAGGIOLI, *Interpretare il Vaticano II. Storia de un dibattito*, Bologna, EDB, 2013, 71-92.

66. Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 8.

6. Francisco: la conversión misionera del Pueblo de Dios

Kasper dice que el nombre “Francisco” es una declaración de principios y que *Evangelii gaudium* es su programa de renovación (IV).⁶⁷ Si el Concilio fue el comienzo de un nuevo comienzo, ¿cuál es el significado de este pontificado? Yo lo digo así: *Francisco es un nuevo comienzo del comienzo de la reforma de la Iglesia iniciada en el Concilio*. Para el Cardenal, con este Papa la recepción del Concilio ingresa en una nueva fase,⁶⁸ y la reforma de la Iglesia no es sólo reforma de la Curia.⁶⁹ La cuestión es: ¿qué significa la reforma de la Iglesia según el Vaticano II?

“El interrogante decisivo es ahora: ¿qué significa «reforma»? ¿Qué es una reforma verdadera y qué una reforma falsa?⁷⁰ ¿Qué significa «renovación», que no es lo mismo que innovación? ¿Qué significa «continuidad», que no es mera repetición sino continuidad renovadora y tradición viva, a la que el papa Francisco llama la «eterna novedad del Evangelio» (EG 11)?” (III, 7).

En una frase muy lograda, con palabras empleadas en el debate acerca de la hermenéutica del Concilio, el Cardenal afirma que al Papa le interesa la continuidad pero *la continuidad de la reforma conciliar*.⁷¹ Sobre este último punto haré siete consideraciones finales.

1. *Nomen est omen*. El primer papa jesuita eligió el nombre del *Poverello*, lo que ningún sucesor de Pedro hizo. En su viaje a Asís recordó la unión de san Francisco con Jesús, que lo volvió un *alter Christus*, y su entrega a la misión: *repara mi casa*. Expuso tres de sus rasgos salientes: el amor a los pobres desde el abrazo a *la Señora*

67. Cf. M. FAGGIOLI, *Pope Francis. Tradition in Transition*, New York, Paulist Press, 2015.

68. “El Papa Francisco quiere recuperar muchas ideas que se quedaron por el camino o que han sido olvidadas o reprimidas. Con él, el proceso de recepción del Vaticano II ha entrado en una nueva fase. Él se toma en serio que la Iglesia necesita siempre de renovación y reforma” (II, 3).

69. “En ello, la reforma de la Curia es solo *un* aspecto, y no el más importante. El papa Francisco lo afirma una y otra vez: una reforma de las instituciones sin una reforma de la mentalidad o, como él dice, sin una *conversión* profunda y verdadera de la pastoral, el episcopado y el papado sería un desatino” (IV, 1).

70. Cf. J. RATZINGER, «Was heißt Erneuerung der Kirche?», en *Gesammelte Schriften* 8/2, 1186-1202.

71. “El cimiento sólido sobre el que el Papa quiere construir es el Concilio Vaticano II y la doctrina de la Iglesia que subyace al Concilio. *Le interesa la continuidad, sí, pero la continuidad de la reforma. Quiere revivir y desarrollar la puesta en marcha que significó el Concilio*” (IV, 2).

Pobreza; el carisma pacificador cifrado en el lema *Paz y Bien*; la fraternidad con lo creado en la alabanza del *Canto de las creaturas*.⁷² El nombre “Francisco” es una respuesta simbólica a tres dramas actuales: la pobreza, la paz, la creación. Lo mismo reaparece en una tesis central de *Laudato si'*, un texto que evoca a san Francisco (LS 10-12). Me refiero a la correlación entre el clamor de los pobres y el grito de la tierra (LS 2).

2. Kasper señala que la reforma es renovarse desde “la eterna novedad del Evangelio” (EG 11).

“Su enfoque no es liberal ni conservador, sino evangélicamente radical, en el sentido originario de la palabra. Él va a la raíz (*radix*). La buena nueva de la misericordia infinita es, para él, el centro del Evangelio. Debe convertirse en viga maestra de la vida en la Iglesia y en ayuda para entender la doctrina y la moral eclesiológicas. Con este mensaje, el Papa ha conmovido el corazón de numerosas personas. Pues ¿quién no necesita de la misericordia?” (IV, 2).

El Papa dice que “el Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo” (EG 26; UR 6). La reforma es la renovación desde las raíces evangélicas. En una entrevista agregó: “Para mí, la gran revolución es ir a la raíces, reconocerlas y ver lo que esas raíces tienen que decir al día de hoy”.⁷³ En *Laudato si'* expresa que dirigió la *Evangelii gaudium* “a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar *un proceso de reforma misionera todavía pendiente*” (LS 3). Aquí se nota que la dinámica de conversión misionera impulsada en la periferia latinoamericana aporta a la reforma de la Iglesia entera. Esto confirma lo dicho por Congar en 1950: *las reformas provienen de las periferias*.⁷⁴

3. *La reforma es la conversión misionera, personal y estructural, de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios*. El Papa propone “la reforma de la Iglesia en salida misionera” (EG 17) conforme con la sentencia de Pablo VI: “la Iglesia existe para evangelizar” (EN 14). Desea una Iglesia misio-céntrica porque e imagina “la Iglesia a la luz de la misión”.⁷⁵ “Una Iglesia en salida” (EG 20-24) se des-cen-

72. Cf. FRANCISCO, “Homilía en la plaza de San Francisco”, *L'Osservatore romano*, 11/10/2013, 5.

73. H. CYMERMAN, “Entrevista al Papa Francisco”, *L'Osservatore romano* 20/6/2014, 6.

74. Cf. Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1950, 277.

75. Cf. M. J. LE GUILLLOU, “La misión como tema eclesiológico”, *Concilium* 13 (1966) 450.

tra porque se centra en Cristo por la conversión y en el ser humano por la misión. O, mejor, dado que el ser discípulo es compartir la vida con la Persona, el mensaje, la obra, la pascua y la misión de Jesús, la conversión implica participar de su misión. Así se discípulo se vuelve misionero. Al canonizar a Pedro Fabre el Papa dijo: “sólo si se está centrado en Dios es posible ir hacia las periferias del mundo”.⁷⁶ Para él “la salida misionera es el paradigma de toda la Iglesia” (EG 15). Aquí aplica su distinción entre la misión paradigmática y la misión programática.⁷⁷ La misión es el paradigma: “*sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo...* La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras” (EG 27), incluyendo la conversión del Papado y el gobierno central de la Iglesia (EG 32). La Iglesia se reforma por “la conversión misionera” (EG 30). La conversión y la misión reforman la Iglesia. La *Ecclesia semper reformanda* es una *Ecclesia in statu conversionis* y una *Ecclesia in statu missionis*.

4. *El Papa sueña y alienta una gran peregrinación misionera para el siglo XXI.* Yo también: en agosto de 2007 presenté el *Documento de Aparecida* de forma privada a la Comisión Permanente del Episcopado argentino y de forma pública en una Conferencia de prensa junto con el cardenal Bergoglio. Conociendo la historia pastoral latinoamericana afirmé que *el proyecto misionero de Aparecida*, si se actualizaba constantemente, *comprometería el siglo XXI*. Hoy se advierte mejor su trascendencia histórica porque Francisco toma algunas líneas de la V Conferencia y las relanza de una forma estratégica en su programa reformador. Pero no quiere exportar un modelo latinoamericano al mundo sino que desea que cada iglesia asuma la misión de forma inculturada en su tiempo y su lugar. En caso contrario, se caería en una nueva forma de centralismo pastoral.

5. La primera conclusión de Kasper afirma que la reforma será *un proceso prolongado*.

“El Concilio Vaticano II fue una obra del Espíritu Santo, un regalo para la Iglesia, un regalo para ser comunicado. Puso en marcha una dinámica, que

76. FRANCISCO, “La compañía de los inquietos”, *L’Osservatore romano*, 10/1/2014, 2.

77. Cf. J. M. BERGOGLIO en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Reflexiones sobre la nueva evangelización en América Latina. Desafíos y prioridades*, Vaticano, Tipografía Vaticana, 2012, 101.

ahora el Papa Francisco ha vuelto a desencadenar. El impresionante programa que ha planteado no se puede implementar en el breve intervalo de un único pontificado. El Papa Francisco lo sabe. No apuesta por posiciones, sino por procesos que él mismo inicia. Así, la dinámica conciliar seguirá teniendo en vilo a nuestro siglo XXI e impregnando la forma de la Iglesia en el tercer milenio”.

Iniciar, sostener y acompañar procesos sinodales de reforma eclesial requiere un agudo sentido del tiempo. El tiempo reclama la virtud teologal de la esperanza que anima la peregrinación; virtudes del ámbito de la fortaleza, como la perseverancia y la paciencia; mucha prudencia y más misericordia (EG 44). Varias enseñanzas de Francisco van en esta línea: a) la misión encarnada en las posibilidades y en los límites humanos, temporales y expresivos (EG 34-45); b) el arte de acompañar a las personas y las comunidades en procesos de crecimiento (EG 169-173); c) la prioridad dada al tiempo (EG 22-225) –“mensajero de Dios” (EG 171) - atravesado por la tensión entre el deseo de plenitud y la realidad del límite, para “ocuparse de iniciar procesos más que de poseer espacios” (EG 223). El constante llamado del Papa a la *parresía* y la *hypomoné* coincide con una de las actitudes mencionadas por Yves Congar en 1950 para llevar adelante una verdadera reforma católica: la paciencia necesaria para evitar los apuros y las demoras.⁷⁸

6. La reforma apunta a ser *una Iglesia más evangélica*, es decir, más pobre y de los pobres.

“Francisco quiere *una Iglesia pobre para los pobres*. El Concilio no olvidó el problema de la pobreza en el mundo pero el asunto no centró la atención. Francisco ha vuelto a colocar este objetivo en el orden del día. A través de él la Iglesia ha redescubierto su lenguaje profético... La beatificación del arzobispo Óscar Romero de San Salvador como mártir tiene una gran importancia simbólica, no sólo para Latinoamérica sino también mucho más allá” (IV, 4).

Dejo aquí este tema que será tratado en la intervención de la Dra. Virginia Azcuy.

7. Kasper afirma que, para Francisco, la alegría del Evangelio es la fuente de la reforma (IV, 2). El corazón místico de la nueva etapa

78. Cf. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, 306-332.

pastoral está centrado en la alegría de evangelizar (EG 1). *El Papa reconoce y señala el advenimiento de una nueva hora de la alegría evangelica y evangelizadora*, comparable a lo que llama “un nuevo tiempo de la misericordia”.⁷⁹ Este tiempo eclesial es señalado desde el discurso inaugural en el Concilio por parte de san Juan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesiae*,⁸⁰ pasando por la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio y la exhortación del Año Santo 1975 del beato Pablo VI *Gaudete in Domino*, a la exhortación programática de Francisco *Evangelii gaudium*. Hay una íntima unión entre Evangelio, misericordia, alegría y misión.

(a) Francisco siente devoción por Pablo VI, a quien beatificó, y admira sus exhortaciones de 1975: *Gaudete in Domino* y *Evangelii nuntiandi*. El título de su exhortación programática reúne palabras de los títulos de ambos textos. Pablo VI llamó a conservar “la dulce y confortadora alegría de evangelizar” (EN 80). Bergoglio ha meditado y escrito sobre la alegría evangelizadora.⁸¹ Como colaborador de la Comisión de Redacción en Aparecida doy testimonio de que el Cardenal quiso citar esa frase en la Conclusión del Documento (DA 552). Ya en 2013 lo citó tres veces en su intervención oral previa al Cónclave. La primera nota de *Evangelii gaudium* está dedicada a *Gaudete in Domino* (GD 22 en EG 3). Ese documento fue “un himno a la alegría divina” (GD 2, 22). La fuente de la alegría es el amor de Dios que comunica su Felicidad porque “en el mismo Dios, todo es alegría porque todo es un don”, dice la conclusión escrita por Pablo VI.

(b) Manteniendo la continuidad, *Francisco innova al centrarse en la alegría de evangelizar* y no sólo en la alegría de creer. El segundo título de su exhortación es la frase: “la dulce y confortadora alegría de evangelizar” (EG 14-18). La misión nace de la alegría del amor: “La

79. Cf. PAPA FRANCESCO, *La misericordia é una carezza*, (a cura di A. SPADARO), Milano, Rizzoli, 2015; C. M. GALLI, “El amor y la alegría en *Evangelii gaudium*”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La caridad y la alegría: paradigmas del Evangelio. XXIII Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape, 2015, 65-103.

80. Afirma Kasper: “El discurso inaugural de Juan XXIII *Gaudet Mater Ecclesiae*, «Alégrense la Madre Iglesia», permitió respirar con alivio, infundió valentía y suscitó esperanza” (II).

81. Cf. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, 63 (el texto original es del 8/2/1978). Se pueden ver las dos meditaciones tituladas “El gozo” en la obra *Mente abierta, corazón creyente*, Buenos Aires, Claretiana, 2013, 17-25.

alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es una alegría misionera” (EG 21).

La misericordia del Padre, el Evangelio de Jesús, el Viento del Espíritu, el amor de María, la comunión del Pueblo de Dios, la novedad del Concilio Vaticano II, el camino sinodal latinoamericano, el don de Aparecida, la conversión pastoral, la teología argentina, el pontificado reformador de Francisco, la misión paradigmática y la teología de Kasper invitan a gustar y compartir la dulce alegría de evangelizar.

CARLOS MARÍA GALLI
FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA
01.09.2015 / 2.11.2015

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

JUAN GUILLERMO DURÁN, *Un Malón sobre la Villa de la Paz. El Robo del Vestido de la Virgen Paceña. Mendoza 1868*, Prólogo de Jorge Rojas Lagarde, Edición Facultad de Teología UCA Ágape Libros, Buenos Aires 2015, 255 páginas.

Sería correcto pero insuficiente decir que la obra relata el malón –con su carga de violencia, muerte, destrucción, pillaje, cautiverio, etc.– que asoló en el mes de noviembre de 1868 la Villa (hoy ciudad) de La Paz, distante a 150 kilómetros de la capital de Mendoza. Insuficiente porque como bien advierte el prologuista (que “algo” sabe de malones) el trabajo “consigue adentrarse en los detalles”.

En efecto, en la primera parte del libro, Monseñor Durán, expone los motivos que lo llevaron a investigar el suceso y sus consecuencias, reconstruyendo los orígenes y el desarrollo de la Villa de la Paz –antes conocida como “San José de Corocorto”– y analiza en forma más que pormenorizada los antecedentes, retirada y secuelas de la invasión. No faltan referencias a los llamados gauchos “aindiados” o malos, furtivos o gavillas

puntanas ni al análisis de las responsabilidades que cupieron al gobierno mendocino en el acaecimiento del hecho. Describe así dos problemas de la época: la inseguridad y la violencia, ambos resultantes del abandono de la custodia de las fronteras por las tropas nacionales –afectadas en esos tiempos a la guerra con el Paraguay– y de los horrores causados por los malones.

Ya en la segunda parte, la obra relata el viaje a las tolderías de Mariano Rosas –con sus entretelones, conflictos, incidentes y peligros– el rescate de algunos cautivos, la celebración de bautismos y misas, etc. para culminar con la aparición del vestido de la Virgen a que hace referencia la segunda parte del título del libro y la conclusión final. Todo contado con un aire que atrapa y acelera la lectura de sus poco más de doscientas cincuenta páginas. Cabe anotar además que –como bien anota otra vez Rojas Lagarde– el autor da “con fuentes suficientes para saber bien lo que ocurrió” y tal como es su costumbre no deja ningún “cabo sin atar”. Al respecto pueden verse las importantes e interesantes citas bibliográficas, documentales, ilustraciones y mapas.

Sólo me permito agregar que la exactitud investigativa es tan rigurosa que, cuando las fuentes consultadas han sido discordantes entre sí, Durán ha transcripto todas, para luego decir a cuál adhiere y los motivos de su elección. Como ejemplo, pueden verse los diferentes datos suministrados por el Coronel Lucio V. Mansilla y el R.P. Marcos Donati respecto del nombre y edad de la hija de Mariano Rosas que lució el vestido robado a la Virgen, la procedencia de su madre y el número de bautismos celebrados en las tolderías. En suma, historia veraz de un malón, invariablemente rica en precisiones, cuya lectura recomendamos a todo interesado en estos temas.

PATRICIO JORGE O'GORMAN

RELIGIOSAS DEL MISMO MONASTERIO, *Tercer Centenario del Monasterio Santa Catalina de Siena (1613-1913)*. Tomo I: 1613 1700. Prólogo a la segunda edición, José Ma. Arancibia y Carlos O. Ponza. Córdoba 2014, 262 pp.

RELIGIOSAS DEL MISMO MONASTERIO, *Historia del Monasterio Santa Catalina de Siena, de la ciudad de Córdoba*. Tomo II: 1701-1800. Transcripción, presentación y notas, José Ma. Arancibia y Carlos O. Ponza. Córdoba 2014, 233 pp.

El Papa Francisco ha dedicado este año 2015 a la Vida Consa-

grada señalando que uno de sus primeros objetivos es el de mirar el pasado con gratitud y con agudeza señala: "...No se trata de hacer arqueología o cultivar inútiles nostalgias, sino de recorrer el camino de las generaciones pasadas para redescubrir en él la chispa inspiradora, los ideales, los proyectos, los valores que las han impulsado, partiendo de los fundadores y fundadoras y de las primeras comunidades". (FRANCISCO, *Carta Apostólica a todos los consagrados con ocasión del año de la vida consagrada*, Roma 2014, n°1).

El Monasterio de monjas dominicas de Santa Catalina de Siena de Córdoba, celebró en 2013 sus primeros 400 años de vida. Es el primer monasterio femenino de nuestro país (1613), nacido a pocos años de fundarla la ciudad de Córdoba de la Nueva Andalucía (1573), en el corazón de la primera diócesis de la Argentina, llamada del Tucumán (1570).

Rescatar la historia de la vida consagrada femenina en Argentina es un deber de la memoria eclesial que mira hacia el pasado para entender el presente y proyectarse en el futuro. Y, si hacer teología es detenerse también en las concretizaciones de las biografías creyentes, este testimonio es de valiosa importancia. Las monjas Catalinas habían entendido que la memoria es parte del camino teologal y por eso con motivo del tercer centenario escribieron un primer tomo (1613-1700) que relata la existencia

de ellas y comenzaron a preparar un segundo tomo que abarca otros 100 años (1701-1800), que nunca fue terminado ni publicado.

José Ma. Arancibia y Carlos O. Ponza contando con el apoyo de la comunidad monástica han preparado una cuidada segunda edición del primer tomo y han dado forma al segundo. Es digno de destacar que ha habido un trabajo minucioso de investigación realizado por los editores en el Archivo del Monasterio. Han dedicado muchos meses de trabajo transcribiendo, comparando y compaginando los distintos manuscritos que se hallaban guardados, incluso descubriendo algunos inéditos. En esa tarea, se conservó el estilo de redacción y el recurso a los documentos consultados en su momento, con la finalidad de respetar y hacer conocer la obra, tal como las monjas la habían imaginado y comenzado. Estos dos tomos se constituyen en una ineludible obra que tiene el valor de *fuentes históricas* para el trabajo de los investigadores. Pero también se convierte en *crónica* que relata la vida de un grupo particular de personas, de allí que se desprenda su valor cultural, social y eclesial.

En ellos se relata la vida interna del monasterio y sus características. Pero también muestra la vida eclesial de la Córdoba colonial en su entramado de relaciones entre los obispos, el cabildo ecle-

siástico, los gobernadores diocesanos, el clero secular y las órdenes religiosas. Se encuentran en sus páginas una detallada narración de la fundación del Monasterio de las Catalinas de Buenos Aires desde el monasterio cordobés (1745), la expulsión de los jesuitas e incluso las vicisitudes vividas por las monjas porteñas con motivo de la invasiones inglesas. Al final del segundo tomo se encuentra una lista de personas que vivían en el monasterio incluyendo las que estaban al servicio de las religiosas y un padrón de los que vivían en las rancherías. Esto da nota la rica vida interna de la comunidad y su vínculo con la sociedad de la época. Otro valor que tiene este trabajo es el de reflejar biografías de mujeres que habiendo hecho una opción de consagración aportan un rol particular en una época que muchas veces parece olvidada y que es digna de ser rescatada para una mirada más integral de su función en la sociedad colonial.

Para concluir rescatamos un breve párrafo del prólogo del segundo tomo que parece ser una respuesta a la intuición primera del Papa Francisco al convocar este año de la vida consagrada: *“El arduo trabajo de Sor María Javiera del Santísimo Sacramento Cabanillas, en nombre de toda la comunidad de monjas Catalinas de Córdoba, nos parece merecedor de todo reconocimiento; expresa el anhelo de las religiosas*

por dar a conocer su propia historia, narrada por ellas mismas, y describir su vida al servicio de la Iglesia”.

ALEJANDRO ENRIQUE NICOLA

M. DUJARIER, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles. Vol. I: L'Église s'appelle «Fraternité» (Ier – IIIe siècle)*, Paris, Cerf, 2013, 498 pp.

Michel Dujarier, sacerdote patrólogo francés al servicio de la diócesis de Cotonou (Benin), presenta con este libro el primer volumen de una larga investigación que comprenderá dos más en un futuro cercano. Su estudio consiste en examinar el apelativo *adelphótes* - *fraternidad* aplicado a la Iglesia durante el primer milenio, más precisamente hasta el fin de la edad patrística (s. VIII). Mientras redescubre la manera según la cual la Iglesia primitiva expresaba su comunión fraterna, intenta iluminar la noción Iglesia-Familia. Este modo de considerar la Iglesia como familia y como fraternidad se profundizó en el primer sínodo de los obispos de África y Madagascar de 1994 y en el siguiente del año 2000. En efecto, el primer sínodo les había reconocido a los teólogos haber iniciado la propuesta de lecturas africanas del mis-

terio de Cristo y haber desarrollado los conceptos de Iglesia-Familia y de Iglesia-Fraternidad como fruto del contacto con la experiencia cristiana del Pueblo de Dios en África.

El autor constata que la Iglesia como fraternidad no ha sido directamente tratado por los estudiosos de la Historia de la Iglesia; si bien estos últimos reconocen el sentido eclesial de la *fraternitas* como nombre de la Iglesia, la utilización que de este nombre hacen los Santos Padres no se había estudiado por sí mismo (p. 64). Por eso, retomando la sugerencia sinodal africana y las palabras de Juan Pablo II que habían deseado “que los teólogos elaboren la teología de la Iglesia-Familia con toda la riqueza contenida en este concepto (*Ecclesia in Africa* 63)”, Dujarier propone volver a las fuentes bíblicas y patrísticas de la *fraternitas* para iluminar y comprender mejor las raíces y el rostro de la Iglesia-Familia y así mostrar la complementariedad con las otras imágenes de la Iglesia (p. 65). Para eso realiza un estudio sistemático del vocabulario examinando el nombre *fraternitas* aplicado a la Iglesia y a nuestra unión fraternal vital con Cristo que nos adoptó como hermanos en un doble nivel, primero por su encarnación y luego por nuestra divinización en los sacramentos. Todo su estudio tiende a mostrar que el nombre Fraternidad, como nombre propio de la Iglesia, se funda en la teología del Cristo-Hermano.

Este primer volumen consta

de una presentación general a toda la obra (pp. 15-82). En ella se ofrece y se valora el estado de las investigaciones desde 1825 a 1950, desde los precursores lejanos del Vaticano II en el siglo XIX (J.A. Möhler y M.J. Scheeben) hasta los estudios realizados por historiadores de la Iglesia, biblistas, patrólogos y teólogos de la primera mitad del siglo XX que retomaron la vuelta a las fuentes (L. Duchesne, P. Batiffol, A. von Harnack, W. Bauer, G. Kittel, H. Petré, H. de Lubac, K. Adam). La presentación continúa con el tratamiento crítico del término ‘fraternidad’ en la vigilia del concilio a partir de 1950 -tal como se encuentra en los diccionarios patrísticos y de la antigüedad cristiana y en el artículo de J. Ratzinger titulado *Fraternité* del *Dictionnaire de Spiritualité*- y en las intervenciones y documentos conciliares, finalizando con unas líneas que proyectan la continuidad de su estudio. Colocándose en la estela del Vaticano II el autor sigue la invitación de Y. Congar quien había dicho “l’idée du Peuple de Dieu est acquise. Celle de l’Église comme fraternité et comme communion est encore largement à redécouvrir” y precisado que en la noción de comunión “l’Église apparaît comme une fraternité” (pp. 59-60).

Después de la presentación se inicia propiamente el Tomo I de esta investigación con un Preámbulo. El autor distingue ‘la idea de fraternidad’ de ‘la palabra fraternidad’, re-

cordando que muchos autores modernos disertan sobre la fraternidad vivida en la antigüedad como si existiera en esa época un término propio para designarla, mientras que no era ese el caso. El término *adelphótes* o su equivalente latino *fraternitas* era desconocido en los escritos profanos precristianos.

El volumen consta de cuatro partes. La primera parte comprende dos capítulos. El primero de ellos sitúa la aparición de *adelphótes* en la primera carta de Pedro (2,17; 5,9), la cual no emplea la palabra *ekklesía* para designar a la Iglesia. En la misma época de esta carta neotestamentaria la carta de Clemente a los corintios utiliza *adelphótes* para designar a la Iglesia. Serían estos los primeros testimonios del uso del vocablo equivalente al sentido objetivo de comunidad. El autor rastrea el término en el AT y en los libros de los judíos piadosos (Libro de los Jubileos, escritos de Qmran, de Filón y en IV Macabeos). El segundo capítulo examina el empleo del vocablo en los primeros cristianos. El tema Cristo-Hermano es estudiado en las cartas del NT y en los evangelios, seguido del análisis de ‘hermano’ y ‘hermanos’ en sentido eclesial.

En la segunda parte, el capítulo tercero revisa el uso todavía poco frecuente de *adelphótes* como nombre de la Iglesia en los escritos del siglo II. El autor descubre en ellos una eclesiología de fraternidad,

constatando a la vez que los autores profanos utilizan raramente el término y jamás en sentido de comunidad. El capítulo cuarto examina el carácter fraternal del lenguaje de las comunidades cristianas de la época. Focaliza la atención en los títulos ‘hermano’ y ‘amado’ frecuentemente empleados, portadores de un significado teológico particular, y descubre dos sinónimos de Fraternidad para designar a la Iglesia: *agápe* y *synodía*. Por ese motivo recorre los escritos de los Padres apostólicos y los primeros apologistas griegos, revisa el lenguaje de las cartas de obispos del siglo II y el de las iglesias que recuerdan el martirio de Policarpo y la Pasión de los mártires de Lyon, las obras populares de los Hechos apócrifos, como también los primeros grandes teólogos: Ireneo y Clemente de Alejandría.

Los capítulos restantes se aplican al estudio del desarrollo de esta conciencia teológica en el siglo III.

La tercera parte comprende dos capítulos. El capítulo quinto investiga el vocablo *adelphótes* en dos textos de Orígenes y en otros autores cristianos de Oriente como también la ausencia en Plotino y otros filósofos, con la excepción de un único empleo marginal del filósofo Jámblico. Por su parte, el capítulo sexto continúa con el examen de *fraternitas*: en las antiguas traducciones latinas de la Biblia (*Vetus Latina*), en Tertuliano y Cipriano que utilizan abundantemente el término como

equivalente de Iglesia y en otros autores de Occidente. Es llamativo que Cipriano emplee *fraternitas* cincuenta y ocho veces y jamás lo haga en el sentido de la virtud correspondiente al amor fraterno. Este último significado aparecerá más tarde con el riesgo de suplantar la acepción eclesial del término a los ojos de muchos autores modernos.

La cuarta parte en el capítulo séptimo estudia el lenguaje fraternal y la teología sobre Cristo como hermano en los escritores latinos vistos en el capítulo anterior, mientras que el capítulo octavo indaga el mismo lenguaje entre los autores de lengua griega, con una atención especial a los escritos agrupados bajo el nombre de Hipólito y a los de Orígenes, autor este último que tiene un aporte teológico significativo al presentar los fundamentos de nuestra fraternidad en Cristo en las figuras veterotestamentarias de Cristo-Hermano (Judá, José) y en el NT. Finalmente el último capítulo, el noveno, completa la investigación con el análisis del vocabulario correspondiente en los escritos sincretistas de los gnósticos y maniqueos.

La obra entera analiza con suma atención la documentación de los tres primeros siglos para mostrar el inicio de una teología del Cristo-Hermano, raíz de la Iglesia como Fraternidad. De ese modo obtiene la visión teológica de los Padres de la Iglesia construida a partir de un *corpus* de textos bíblicos fundamenta-

les sobre nuestra fraternidad en Cristo. El libro finaliza con un exhaustivo índice bíblico.

Este estudio tiene el mérito de ser el fruto de cuarenta años de trabajo pastoral y teológico a la luz de los Padres de la Iglesia. El autor mismo testimonia que el punto de partida que suscitó su pregunta sobre este apelativo *fraternitas* fueron

sus encargos pastorales en las comunidades de base y en las zonas rurales de la diócesis de Cotonou y las frecuentes lecciones de patrística en Costa de Marfil y en el mismo Benin fueron las que alimentaron esta búsqueda en continuo contacto con la teología.

HERNÁN GIUDICE

MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm].
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábica corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado del de la Institución donde trabaja.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 Texto básico

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| • Título: | 14 puntos negrita |
| • <i>Subtítulos de primer nivel:</i> | 12 puntos negrita y cursiva |
| • <i>Subtítulos de segundo nivel:</i> | 12 puntos cursiva |
| • Subtítulos de tercer nivel: | 12 puntos normal |
| • Cuerpo del texto: | 12 puntos normal |
| • Interlineado texto: | sencillo |
| • Separación entre párrafos: | 1,5 líneas |
| • Alineación: | justificada |

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. <i>La casa</i>	(12 puntos negrita y cursiva)
1.1 <i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2 <i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1 Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2 Los marcos	(12 puntos normal)
2. <i>El patio</i>	(12 puntos negrita y cursiva)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.]¹

2.2. Citas textuales

Se colocan siempre entre comillas (“ ”):

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: “Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra”.²]
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:
“La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida,

1. El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo; en Unicode es el carácter 2013.

2. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 19.

derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas”.³

- para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”), se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»), unidas al texto que encierran.⁴
- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

2.3 Notas a pie de página

El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto *inmediatamente después* (y *no antes*) del punto, punto y coma, dos puntos, coma, o comillas. [Ej.: .1]

Se usa numeración arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en minúscula y se ponen en el formato de fuente “VERSALITA”. [Ej.: H. JEDIN]
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en el formato de fuente “superíndice”. [Ej.: 1993⁶]
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que *la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).

3. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, Sígueme, 2008, 673.

4. Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre) o en Unicode los códigos 00ab+Alt+X (apertura) y 00bb+Alt+X (cierre).

2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990, 37-50, la nueva se indica *Ibid.*, 89].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [Ej.: VERGARA FRANCO, *San Francisco*, 23-24]
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].
5. Cuando en una nota se cita *otra obra* del *mismo autor* no se lo repite, sino que se coloca ID., seguido del nuevo título.

3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la BIBLIA DE JERUSALÉN (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 Libros

- a) Libro de un autor
R. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1997.
- b) Libro de dos o tres autores
L. BLAXTER; C. HUGHES; M. TIGHT, *Cómo se hace una investigación*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- c) Libro de más de tres autores
L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- d) Libro editado por uno, dos, o tres autores
E. SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Superdotados y talentos. Un enfoque neurológico, psicológico y pedagógico*, Madrid, CCS, 2002.

5. Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

- e) Libros de más de tres autores editado por uno o dos de ellos
J. FEINER; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, I: *Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristianidad, 1981³.

3.4 Artículos y voces

- a) Artículo en un libro
B. SESBOUÉ, "Redención y salvación en Jesucristo", en: O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL y otros, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 113-132.

J. L. GERGOLET, "La interpretación de los signos de los tiempos: subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12, 54-59", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 97-109.
- b) Artículo en una revista
E. SALVIA, "La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769", *Teología* 78 (2001) 209-238.
- c) Voz en un diccionario
R. FISICHELLA, "Silencio", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010³, 1368-1375.
- d) Recensión
C. DARDÉ, recensión de J. R. MILLÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, *Revista de Occidente* 248 (2002) 151-155.

3.5 Documentos

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 nov. 1995, AAS 87 (1995) 5-41.

JUAN PABLO II, *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*. *La bien-*

aventurada Virgen María en la vida de la iglesia peregrina, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *Al Servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, 27 dicembre 1986, en: *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, 1045-1128.

Cuando la referencia es abreviada con una sigla, no se coloca "n." entre la sigla y el número de párrafo. [Ej.: OT 4]

3.6 Textos en formato digital

Sitio Web

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <http://www.ancmyp.org.ar> [consulta: 6 de junio 2007]

Base de Datos o Catálogo

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <http://200.16.86.50/> [consulta: 10 de agosto 2011].

Artículo en publicación seriada digital

P. DRINOT, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru* [en línea], E.I.A.L. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15 (2004) http://www.tau.ac.il/eial/XV_1/drinot.html [consulta: 3 de agosto 2004].

J. L. CUERDA, *Para abrir los ojos* [en línea]. *El País Digital*. 9 mayo 1997, n° 371. <http://www.elpais.es/p/19970509/cultura/tesis.htm#unoH> [consulta: 9 mayo 1997].

Textos de autores completos (libros, tesis, etc.)

M. STRANGELOVE, *La dinámica patrón-cliente en Flavio Josefo. Un análisis Interdisciplinar* (Tesis de doctorado – Universidad de Laval) [en línea], 1991 <http://172.122.5.76/pub/flavius/josephus.zip> [consulta: 5 de febrero 2004].

M. LEÓN PORTILLA, *Bernardino de Sahagun, first anthropologist* [en línea], Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002 <http://www.netLibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=1367> [consulta: 25 de junio 2005].

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694
3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496

4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misio- nera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-17
7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361

8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-34
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1
3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2015
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina



**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**